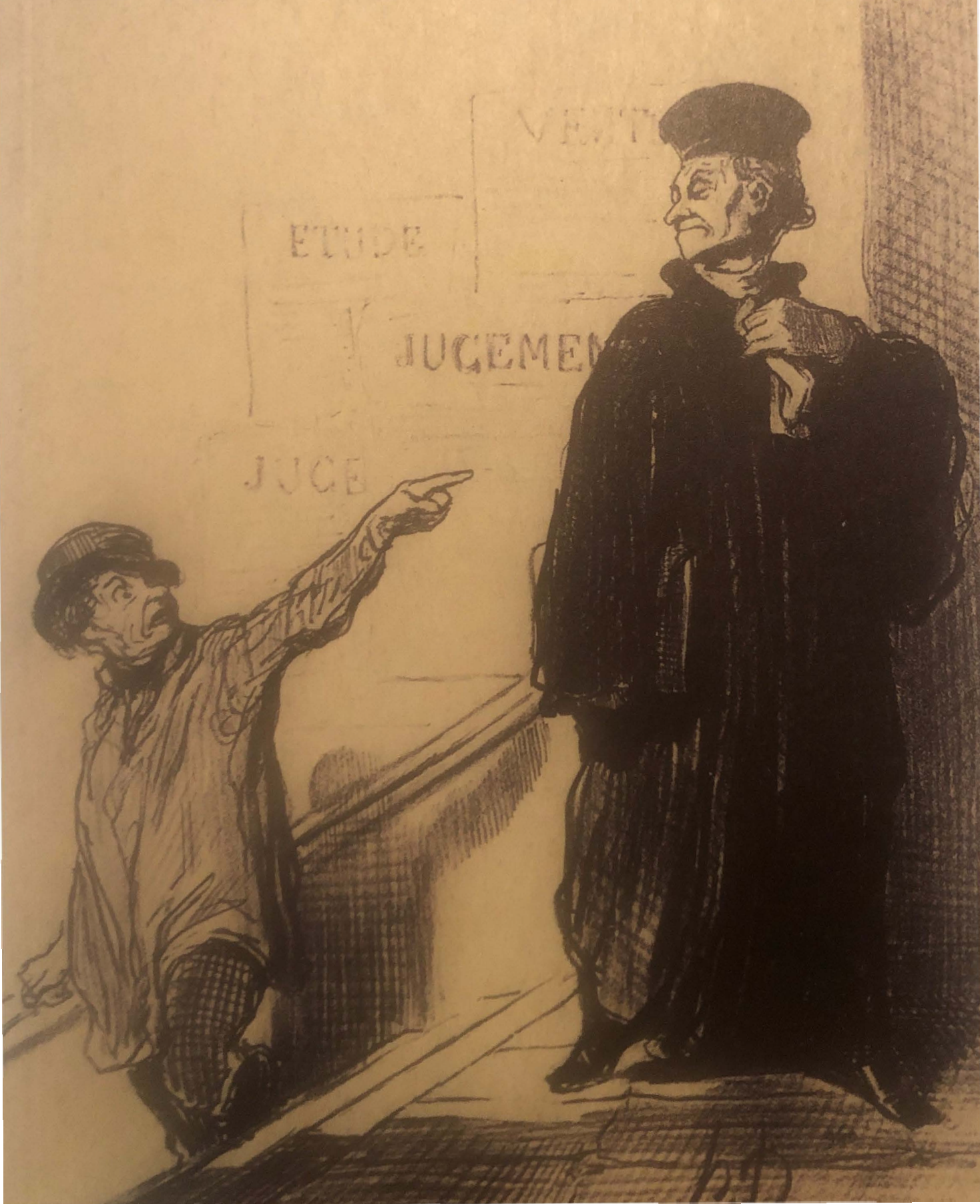
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

YAZ 2000 · YIL: ONDÖRT · SAYI: KIRK



DEFTER'den

Elinizdeki sayı, Türkçeye, bugünkü anlamıyla görece geç bir tarihte (19. yy sonları, 20. yy başları) giren bir kavram çevresinde şekillendi: Haysiyet. Bu kavramın içerilip anlamlandırıldığı düşünsel çerçeve, bir *haklar kuramınca* belirlenmiştir çoğu zaman. Böyle bir kuramın da, örtük ya da açık bir varsayım olarak, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında bir ayrıma dayandığı söylenebilir. Doğal hukuk, insan(lar)ın, koşullardan, yer ve zamandan bağımsız olan ve "doğmak" için bir yasa koyucunun iradesine ihtiyaç duymayan haklarıyla ilgilidir; pozitif hukuksa, adı üzerinde, konulmuş (*posited*), "yasanmış" hukukla. Doğal hukuk kuram(lar)ı, yasa ve adalate bir ahlaki temel sağlamayı amaçlar; pozitif hukuk içinse ahlak ancak bir ufuk olabilir. Doğal hukuk, bir zemin olarak düşünülebilir; pozitif hukuksa bir vektör, bir irade. Ama sözleşmeci bir haklar kuramına göre, birincisinin asıl anlamı, kişiyi ikincisinin (yasa koyucunun, iradenin) keyfiliğine karşı korumaktır. Ve burada korunan öncelikle kişinin içkin değeri, haysiyetidir.

Ernst Bloch, Marksizmin doğal hukuk kuramlarına uzak durmasının (Bloch'a göre kısmen haklı) nedenlerini tartıştığı yazısında, toplumsal ütopyalar ile doğal hukuk arasındaki en belirleyici farkı şöyle tanımlıyor: "Toplumsal ütopyalar *mutluluğa*, en azından sefaleti yaratan ve muhafaza eden koşulların ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Doğal hukuk teorisyenleri temelde *haysiyete*, insan haklarına, insan güvenliğinin ya da özgürlüğünün hukuki garantiler altına alınmasına yönelirler. Toplumsal ütopyalar her şeyden önce insanın *acısını* ortadan kaldırmaya yoğunlaşırken, doğal hukuk her şeyden önce insanın *alçaltılmasını* ortadan kaldırmaya yoğunlaşır." Yine de Bloch'a göre tarihte bu hedefler hiçbir zaman birbirinden tam olarak ayrılamamıştır ve zaten ayrılmaması da gerekir. Bloch'un bu yazıdaki hedeflerinden biri de, doğal hukukla insani irade

arasındaki gergin dengeyi çökertmeye yönelen iki farklı yaklaşım arasındaki tuhaf ortaklığa dikkat çekmektir. Liberal demokrasinin Carl Schmitt gibi sağcı eleştirmenleriyle Marksizmin hukuku tümüyle sınıf çıkarına indirgeyen yorumları arasında (Stalin-Hitler paktını andıran) bir yakınlık vardır. Makalenin alındığı kitap (*Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti*), Bloch henüz Doğu Almanya'da yaşarken yazılmış ve Batı Almanya'da yayımlanmıştır.

Cemal Bâli Akal da haysiyet kavramını bir haklar ve özgürlükler kuramı çerçevesi içinde ele aldığı yazısında, ilk cumhuriyetçi yazarlardan birine, Spinoza'ya gidiyor. Spinoza'nın özgünlüğü (onu otoriter siyaset felsefesinin Hobbes ve Machiavelli gibi kaynaklarından ayıran nokta), insan *zaafını* zorbalığın değil de hak ve özgürlüklerin çıkış noktası olarak almasıdır. Akal, Spinoza'nın özgürlükçü düşüncenin önüne koyduğu temel soruların bugün de geçerliliğini koruduğunu belirtiyor: Ana kurumu dengelemesi beklenen ara kurumlar, kişi özgürlüğünü yeterince temellendirebilir mi? Farklı ahlakların birlikte yaşayabileceği ahlak-üstü ya da ahlak-dışı bir hukuk çerçevesinin ilkesi nasıl tanımlanabilir?

Orhan Koçak'ın yazısı, haysiyet kavramının içeriklerinin bir betimlemesini yapmayı deniyor ve böyle bir betimlemenin (kavramın içini doldurma çabasının) bir noktada, tam da haysiyet kavramının zorunlu soyutluğuyla çelişeceğini ve haysiyetin ihlali anlamına geleceğini söylüyor.

Ancak bu sayıda haysiyeti ve ilişkin kavramları şu ya da bu biçimde "demonte" etmeye yönelen yazıların çoğunlukta olduğu görülebilir. Bülent Somay, Doğu'da ve Batı'da savaşçının şeref kodlarını inceleyen katkısında, haysiyeti bir kabuk, bir zırh olarak üstlenmiş bazı tarihsel ve edebi figürleri çözümleyerek, her şövalyenin aslında zorunlu olarak bir "varolmayan şövalye" (Calvino) olduğunu gösteriyor.

Zeynep Direk'ın katkısı da yapıbozumcu faaliyetin hukuk alanına sızdığında neler yapabileceğini ortaya koyuyor: Yasa ile adaletin birbirine indirgenmez ve üstelik birbirini çelmeleyen görüngüler olarak karşılıklı ilişkisinde beliren iç çelişki, kuruculuk ve yasama kavramları için de aşılmaz görünen iç engeller doğurmaktadır.

Nurdan Gürbilek'in denemesi, Türkiye'nin popüler kültüründeki eski bir figürün (Kemalettin Tuğcu'nun "talihsiz çocuğu") haysiyet ve düşkünlük gibi görünüşte karşıt iki niteliği nasıl olup da kendinde birleştirdiğini soruşturuyor ve son dönemde bu figürün dolaşımdan çıkmasının koşullarını saptamaya yöneliyor.

Osman Aykaç, Kerbela vakasını İslami kültürün belki de tek "trajedisi" olarak ele aldığı yazısında, haysiyetin ancak kendi karşıtlarını (zilleti, alçalmayı) içererek özgün anlamını (vaadini) koruyabileceğini belirtiyor.

Zeynep Sayın'ın makalesinin ilk bölümü ("Batıda ve Doğuda Bedenin Temsilinde Haysiyet ve Zillet") *Defter*'in 39. sayısında çıkmıştı. Sayın, haysiyetin karşıtı olarak haysiyetsizliği değil de zilleti aldığı, dolayısıyla haysiyeti ahlaki/hukuki bir kavramdan çok bir estetik kategori olarak işlediği çalışmasının bu ikinci bölümünde, haysiyet-zillet karşıtlığının İslamî kültürde ancak iffet-zillet karşıtlığı biçiminde ortaya çıkabildiğini saptıyor ve "Yusuf ile Züleyha" öyküsünün bu çerçeve içinde bir yorumunu sunuyor.

Yıldırım Türker'in sayıyı başlatan nesir şiiriyse, bu "dosyada" işlenen ve işlenmeyen motiflerin hemen hepsini bir an için seslendirip, sonra sahneyi daha gürültülü alışverişlere bırakarak uzaklaşıyor.

İskender Savaşır'ın Heidegger okuması, *Varlık ve Zaman* yazarının iş, işlik, yabancılaşmış emek kavramlarını kurcalıyor ve Heidegger'in özgün pragmatizmine vurgu yapıyor. Bloch'un yazısında eleştirdiği Carl Schmitt'in "hükümcülüğünün" de (ya da "iradecilik") kısmen Heidegger ile aynı düşünsel atmosferden beslendiği düşünülürse, büsbütün dosya-dışı da sayılamayacak bir katkı. Onun ardından gelen, Ahmet Elhan'ın Nesne/Mekân serisinden aldığımız nesneler de Savaşır'ın yazısını görsel olarak tamamlıyormuş gibi düşünülebilir.

Önümüzdeki sayı, bu sayıdaki yazıların çoğunda kıyısında dolaşıldığı halde doğrudan yüzleşilmeyen bir olgunun, "haysiyet" ve "hukuk" kavramlarının zorunlu ve huzursuz bir ilişki içinde bulunduğu "şiddet" olgusunun tartışılmasını konu ediniyor.

Orhan Koçak, Bülent Somay

11

HAYATTA KALMANIN HAYSİYETİ

Yıldırım Türker

Bana kalırsa Haysiyet, sistemli bir mazoşizm pratiğidir.

Uyumsuz kalmayı ve durmadan bedel ödemeyi gerektirir. Feragat, fedakârlık, vicdan merhamet gibi, kullanırken insanın yüzünü kızartacak kadar geçkin kavramlarla örülüdür duvarları. Dolayısıyla pek eski suratlı bir şeydir.

.....

Haysiyet, bir mutsuzluk öğretisidir.

Özgürlük tanımı, kendini yakma özgürlüğünden başlar.

Ahlakı, intiharın da toplumsal bir tavır olabileceği tartışmasından geçer.

William Blake, "Kimileri sonsuz geceye doğar," demişti. Dünyaya Haysiyet nöbeti tutmaya gelenler de zifiri bir karanlığa doğmuş bahtsızlardır. Sırtlarındaki kamburla umutsuzca çırpınarak kendilerini iyilik ve güzelliğe beğendirmeye çalışan o zavallılar, mutluluğu, gerçekliğin kırbacı altında inim inim inlemekte arar. Uğruna mücadele ettiği şeyin gerçekleştiğini görmeye asla ömrü yetmeyecek olan haysiyetliler. Istırap kuşları.

.....

Teslim olmanın, kalabalığa benzemenin, kalabalığın sıcak itiş kakışı içinde yokoluvermenin, uzlaşmanın, onaylamanın, erimenin, baştan biçimlendirilmeye açık olmanın ılık ikliminde soluklanmak varken ille dışarının ayazında, vicdan kapılarında titreşmek.

En başta zulmün kol gezdiği yollarda bolca bulunan haysiyet erbabının saldırılarına maruz kalıp, her seferinde göze aldığından çok daha ağır bir bedelle cezalandırılmak. Haysiyet erbabının yazmış olduğu kahramanlık menkıbeleriyle yaralanıp kahramanlık payesine yüz vermeden kendini

usul usul tüketmek. Haysiyet, seçilmez. Hayatını, her anına her rengine dek seçebileceğine inanan safdillerin işi değildir. Yazgıyla alışverişi vardır.

Haysiyet yolunda yılmadan ilerleyenler, sofudur.

En yakası açılmadık özgürlüğü savunurken bile.

.....

Öyleyse, Huzur'a karşı Heves!

Dünyaya insan olarak gelmiş bulunmanın yüklediği onca ağırlığı bir ömür boyu taşıtacak olan Heves. O uçucu, edepsiz soluk.

Haysiyeti paylaşmaya açık hiçbir yol birbirine benzemez. Ama Nihilizmin en koyu sayfalarında bile Heves'in kanat çırpışları duyulur.

Haysiyet, Heves'e tutunmadığında kendi yüreğini yer bitirir.

.....

Benim ahlakım, tahammülle sınanır.

Hemen her şey beni umutsuzluğa sürükleyecek kadar üzer.

Buna rağmen hayatta kalabilmek tahammül ister.

Tahammül, güzel şeyleri biriktirme sanatıdır.

Güzel şeyler biriktirmek; ömür boyu rastlanmış güzel şeyleri unutmamak, dahası unutturmamak, savunmak demektir.

Her şeyin akışı canımı yakıyorsa;

"Sevgim Acıyor / Kimi sevsem / Kim beni sevse," ise;

kurda kuşa ağaca toprağa insana acımaktan yüreğim paramparçaysa;

baktığım her şeyde ölümün gölgesini görüyorsam;

güzel şeylere sarılırım!

Tahammül edebilmek için. Burada kalıp hiçbir yere gitmemek için.

Şarabın dildeki buruk sekişini, istiridyenin tadını, domatesin kokusunu hatırlarım.

Wordsworth'ün, Dickinson'ın, Ece Ayhan'ın, Necatigil'in ve daha nice şairin dizelerini hatırlarım.

Okşamış olduğum su gibi bir göğsü hatırlarım. Bir omuz başını, bir enseyi hatırlarım, düşlediğim.

Ihlamur kokusunu, hanımelileri, yaseminleri hatırlarım.

Apansız yükseliveren kırlangıçların çığlığını, uzaktan gelen bir keman sesini hatırlarım.

Dağları, dağları, dağları hatırlarım.

Hevesi, Hazzı bulurum. Bu tarafında kalırım hayatın.

Her şey daha çok yakar canımı. Canımın acısına bir an olsun alışmam.

Benim ahlakım da güzel şeylerin verdiği tahammülle, canımı daha da çok yakan şeylere karşı bağırabilmektir.

.....

"Mutluluk değil. Katiyen mutluluk değil. Zevk! İnsan her zaman en trajik olanı istemeli," demişti Wilde. Evet. Ya mutluluk. Ya da haz. Mutluluk huzurda, alışkanlıkların korunaklı kucağında bekler. Hazsa her şeyi göze alıp derinlere, en derinlere dalmayı; kendi sınırlarını her an yeniden keşfe çıkmayı şart koşar. Dolayısıyla trajik olandır.

.....

Bana kalırsa Haysiyet, sistemli bir mazoşizm pratiğidir.

—

15

HAYSİYET VE HAK

Cemal Bâli Akal

(*Burada haysiyet kavramı Spinoza düşüncesi üstüne yapılan ve henüz tamamlanmamış bir çalışma çerçevesinde ele alınmıştır. Spinoza'da bir yanda inanç özgürlüğüyle çatışan düşünce ve ifade özgürlüğü, diğer yanda da insani zayıflıklar üstüne inşa edilmiş liberal bir hak kuramı arayan çalışmada, unsurlar arasındaki bağlantılar yeterince kurulmadığı için, şimdilik yalnızca sorularla yetinilmektedir.*)

Spinoza liberal söylemini bütünüyle insani tutkular ve çıkar kaygısı ya da zaaf üstüne kurar. Mutlakiyetçi bir sistemin tasarımcısı Hobbes da insanın zayıflığından yola çıkarak, bu zayıflığın dizginlenmesi gereği üstünde devlet kuramını inşa etmiştir. İlk bakışta, iki düşünürün ortak bir zaaf düşüncesinden yola çıkıp, modern düzeni temellendirdikleri sanılabilir. Ne var ki, ortada totaliter ve liberal diye adlandırılabilecek iki farklı tavır vardır. Hobbes'un yapılanmasında, birey devlet karşısında tüm özgürlüklerinden vazgeçmiştir. O totaliter sistemini zaaf düşüncesi üstüne oturturken, insanın zayıf yanlarını düzen adına bastıracak bir güç tasarlar. İnsan bu yeni düzende kargaşa nedeni zayıf tabiatını aşabilmek için, özgürlüklerinden vazgeçecektir. Aynı zayıflıktan yola çıkan Spinoza'ysa karşıt bir söylemi yaratırken, zayıflığın dizginlenmesi değil, tam tersine özellikle bu zayıflığın kurulacak yapılanmada dikkate alınması ve tabii hoşgörülmesi gereğini dile getirir. Artık bastırılan değil ama çekip çevirilen insani zayıflıklar söz konusudur. İnsan zayıfsa, bu zayıflığı makul ölçüler içinde tanıyan, onu düzenleyen bir sistem gereklidir. Siyaset ahlaki ideallere, tanrısal ya da tabii (doğal) buyruklara, gerçekle ilgisi olmayan kusursuz insan tiplerine, soyutlamalara ve yüceltmelere göre yapılmaz. Tanrısallıktan kopmuş bir dünyevilikte, insan, neyse öyle, yani zayıf bir varlık olarak özgürleştirilecektir. Spinoza'da, insan, özgürlükleri üstün bir varlık olarak değil, zayıf

bir varlık olarak kazanacak ya da haklar insanın zayıflığı üstüne inşa edilecektir. Aynı insan tasarımından yola çıksalar da, bu açıdan, Hobbes zihniyetiyle Spinoza zihniyeti arasında derin bir fark vardır. Ayrıca, hakları insanın yarı-kutsallaştırılmış bir varlık olmasına bağlayan liberal savlarla Spinoza'nın yukarıdaki savı arasında da önemli bir fark olduğu ortadadır.

Spinoza'nın bu önermesi, haklar ya da özgürlükler konusunda alınabilecek geleneksel tavra göre daha işlevsel kapılar aralayabilir. Hak ya da özgürlükten söz edildiğinde, bu kavramları kullanan herkesi hemen sıkıştıracak ilk soru, onların kaynağına ilişkin sorudur. Üstelik hak ya da özgürlük kavramı, kullanımı yaygınlaştıkça belirsizleştiğinden, yukarıdaki soruyu anlamsızlaştıracak bir çeşitlenme sunabilir: Aynı anlamda kullanılmak üzere başvurulan sözcükler arasında Tabii (Doğal) Haklar, Doğuştan Haklar, Bireysel Haklar, Temel Haklar, Temel İnsan Hakları, Subjektif Haklar, Subjektif Kamu Hakları, Temel Özgürlükler, Kamu Özgürlükleri, vb. sıralanır. Söz konusu liste isteğe bağlı olarak uzatılabilir, ama ne olursa olsun, bu hak ya da özgürlükler, hep şu neo-klasik tanım çerçevesinde düşünülmüştür: Her insan, insan olduğu için, birtakım moral haklara sahiptir ve bu hakların, toplum, hukuk sistemi ve siyasi iktidar tarafından tanınıp güvence altına alınmış olması gerekir. Bu konuda, sosyal, ekonomik, hukuki, siyasi, ideolojik, kültürel ya da cinsel ayrımcılık yapılamaz. Ayrıca söz konusu hakların, temel hak olma niteliğini *insan haysiyeti* kavramıyla yakından ilintili oldukları için kazandıklarını, ama aynı zamanda da bu *insan haysiyeti* düşüncesinin gelişiminin önkoşulunu oluşturduklarını tanıma eklemek gerekecektir.

Demek ki, hak ya da özgürlük genel tanımında bunları ayrıcalıklı kılan *haysiyet* kavramının, aynı zamanda insan hakları tarafından beslendiğini kabul etmek gerekecektir. Basit bir yorumla, hak ya da özgürlüğü açıklamak için başvurulan *insan haysiyeti* kavramını açıklamak gerektiğinde, bu kez hak ya da özgürlük kavramına dolaylı bir yoldan başvurmak gerekmektedir: Hak ya da özgürlük insan haysiyetiyle açıklandığında, insan haysiyeti de belirsiz bir kavram olduğundan, onu bir kara kutuya dönüştürmemek için, hakların belirlenmesinde insan haysiyetine bağlanan bir başka kavramdan medet umulmaktadır. Bu kavram ilk bakışta daha somut görünen insan ihtiyaçları kavramıdır. Neo-klasik tanıma göre, böylece, insan hakları temelini bu kez insan ihtiyaçları kavramında bulurken, insan haklarının tanınması, kullanılması ve korunması sayesinde, haysiyetli bir hayat için gerekli görülen bir dizi ihtiyacın karşılanacağı savunul-

maktadır. Ancak somut ihtiyaçlar da bu kez, ihtiyaçlarla birlikte, –koşullara göre ihtiyaçlar farklılaşacağından– kendilerine bağlı haysiyet düşüncesinin, sonra da haysiyete bağlı hak düşüncesinin sonsuzca parçalanıp çeşitlenmesine yol açmaktadırlar.

Öyleyse, özellikle merkez kavramı haysiyet olan bir hak düşüncesi çerçevesinde, hakların temelini araştırıp bulma tasarısı bir hayal olmaktan öteye gidemeyecektir. Özellikle hayal görmekten hoşlanmayan bazı düşünürler, hak sorununun felsefi değil, hukuki ve genel anlamda siyasi olduğunu, hak kavramının temeli yerine, genel kabul görmüş hakların en sağlam biçimde nasıl güvence altına alınabileceğinin araştırılması gerektiğini ileri süreceklerdir. Ancak onlara karşı, hakkın temeline ilişkin felsefi sorunun, bu hakların korunmasına yönelik siyasi-hukuki sorundan bağımsız olamayacağı söylenebilir. En azından, özel bir biçimde korunması gereken temel nitelikte hakla, bu nitelikte olmayan bir hak arasında gözetilmesi gereken ayrım bile, hakkın temelini araştıran bir düşünsel çaba gerektirecektir.

Hakkın kuramsal temelinin de, moderniteyle birlikte atıldığını ileri sürmek abartılı olmayacaktır. Modern anlamda bireyden ve devletten söz edilemeyecek bir ortamda bir hak düşüncesinin doğduğunu söylemek mümkün olamayacaktır. Hakkın temeline ilişkin düşünsel sorun, hak kavramına aşkın (tabii ya da tanrısal) bir kaynak arama sorunu değil, hak kavramının hangi kavramsal alan içinde yer alabileceğini düşünme sorunudur. Haysiyet sözcüğünün, skolastik zihniyetten, içinde hak kavramının da yer alabileceği modern zihniyete geçişle, nasıl bir dönüşüme uğradığı izlenirse, hem hak kavramının özgün dönemsel niteliği, hem de haysiyet gibi bir soyutlamanın, neden modern çerçevede bir kara kutuya dönüştüğü anlaşılabilir:

Haysiyet sözcüğünün Latince karşılığı *dignitas* feodal anlamıyla, her şeyden önce, bir kişiyi yüce bir konuma yükselten görev ya da sıfat anlamına gelir. Demek ki, *dignitas,* özellikle *dignitas*'a sahip olmayanların konumuyla karşılaştırılacak bir konumdur. Varlık nedeni tam da toplumun önemli bir kesiminin *dignitas*'a sahip olmayışıdır. Bir kesimi toplumun bir başka kesiminden ayıran bu *haysiyet* anlayışı, kesinlikle kademelendirilmiş bir sosyalliğe özgüdür. Bu yüzden *haysiyet*'in modernite içinde bambaşka bir anlam taşıyacağı, yoksa eşitlenmiş bireylerin oluşturduğu modern toplumda *haysiyet*'in bu eski anlamının bir çelişki oluşturacağı açıktır. Gerçekten de, *haysiyet,* modern zihniyette, birini diğerlerinden ayıran yüce bir

konum olmaktan çıkacak, büyüklük ve soyluluk yerine, bireyin kapalı alanına yönelecek, birilerinin ötekine konumundan ötürü gösterdikleri saygıya denk düşemeyeceği için, bireyin kendi kendine göstereceği saygıya dönüşecek, *özsaygı* diye tanımlanacaktır. Bu, skolastik *haysiyet*'le karşılaştırılırsa, kavramın olağanüstü soyutlaştığını gösteren dönüşümdür. Ortaçağda bir insanın haysiyetinden söz edilirken o, bir konum olarak, soylunun, –dini ya da değil– yüksek bir görevlinin somut haysiyetidir –işlevidir– ve başka insanların sahip olamayacakları bir şeydir. Bazı insanların *dignitas*'ı (azınlık) vardır, başkalarının (çoğunluk) yoktur. Oysa modernite eşitlenmiş her bireyi bir konum olarak değil, bir "iç-bakış"a dönüşen *haysiyet*'le donatacak, ama parçalanmış toplumun her üyesinin ilkesel olarak sahip olduğu ve aslında hiç kimsenin de sahip olmadığı bu haysiyet bulanık bir nitelik kazanacaktır. Bu kuramsal tıkanıklığı aşmak ve hakları, insan haysiyetine *rağmen* düşünmek için, Spinoza'nın, 1670 baskısı *Teolojiko-Politik İnceleme*'si yeniden okunabilir mi?

Kitap yayımlanır yayımlanmaz saldırılara uğramıştır.[1] Üstelik bu kez kurallara bağlılık açısından incinenler yalnızca Museviler değildir. Çünkü ortada açıkça tanrıtanımazlığa kayan bir kitap vardır. Kaldı ki, kitabın yazarı sözde belli değilse de, herkes onun kim olduğunu tahmin edebilmektedir. Melchior, kitaba saldırırken, Zinospa adlı bir yazardan söz edecektir. Zinospa ya da Spinoza olarak bu yazar yeterince ünlüdür. O ise tuhaf bir oyun oynamaktadır. Kitaba bir yandan sahip çıkmakta, öte yandan çıkmamaktadır. Lambert van Velthuysen Jacob Osten'e kitabı tanıtınca, bu tanıtmaya karşı çıkarken, kitabın yazarı olduğunu kanıtlayacaktır. Ama ne tanıtma, ne kanıtlama ve ne tanıklık!

Jacob Osten'in kitap hakkındaki bir sorusunu Velthuysen şöyle cevaplayacaktır:

> Benden *Teolojiko-Politik İnceleme* adlı kitap hakkındaki fikrimi ve değerlendirmemi istiyorsunuz... Bu yazar kimdir, nedir, hangi ilkelere göre yaşar? Bu beni pek ilgilendirmiyor... O, hurafeden kaçınırken, her türlü dinden kendisini arındırmış... Herhangi bir konuda doğru fikre sahip olanlar için derslere ya da buyruklara gerek olmadığını düşünüyor... Ona göre, duyguları Tanrı'ya gönderen söyleme insanların cahilliğinden başka bir şey yol açmamış... Yazar, kitabında ne dualara ne de onların yararına değiniyor; ayrıca insanlara, hayatta ya da ölümde, hiçbir ödül ve ceza verilmediğini düşünüyor... Ona göre, Tanrı, Vahiy'le ya da peygamberler aracılığıyla ve hep yasalara bağlı kalan yaptırımlar sayesinde, bir ceza korkusu ya da bir ödül ümidi uyandırarak, insanları erdeme yöneltmeye çalışır görünse de, bu yalnızca basit insanlar için söz konusudur; onlar öylesine akılsız ve bilgisizlerdir ki, yal-

nızca yasalar, cezalar, ödüller, korku ve ümit onları erdeme ulaştırabilir. Oysa yazar için, herhangi bir konuda, gerçeğe uygun değerlendirme yapanlar, bu tür savların ne tutarlı ne de gerçek olduğunu bilirler... Ona göre, peygamberlerin söyledikleri ve savları, gerçekliğe değil, seslendikleri insanların önyargılarına uygun olmuştur... Onların misyonu, yalnızca insanlar arasında erdeme inancın yayılması olmuştur, yoksa herhangi bir doğrunun öğretilmesi değil... Yazar, tabiat yasalarına aykırı mucizeler olabileceğini de kabul etmiyor, çünkü ona göre, varolan her şeyin tabiatı ve bunların düzeni, Tanrı'nın mahiyeti ve sonsuz gerçekler kadar gereklidir... Demek ki, o, tanrısal açıdan tabiat yasaları uyarınca düzenli olarak beliren güçten başka bir güç kabul etmemektedir; çünkü Tanrı'ya tabii olanın dışında bir güç atfedilirse, bu, şeylerin tabiatına aykırı düşecek ve böyle bir güç kendi kendisiyle çelişecektir... Yazar, bu savlarla, kitabının sonunda savunduğu kuramlara ulaşmak için bir yol açmakta ve orada daha önceki bölümlerde sunduğu her şeyi bir araya getirmektedir: Devlet içinde kamusal olarak savunulması gereken dini düzenlemek yöneticilerin işidir. Öte yandan bu yöneticiler, yurttaşları, din konusunda akılları ve yürekleri onları nasıl belirliyorsa, öyle düşünmekte ve konuşmakta özgür bırakmalıdır... Ona göre, Tanrı tüm ulusların bağrına "Tanrı sevgisi ve yardımseverlik" diye adlandırılabilecek iki erdemin tohumlarını atmıştır; öyle ki, herkes kendiliğinden, bu erdem tohumları sayesinde, hemen hemen hiçbir eğitim de gerekmeksizin, iyiyi kötüden ayırabilir... Bu yüzden, yazar için, herhangi bir inanca ilişkin törensel uygulamaların Tanrı açısından hiç önemi yoktur... İnsanların hangi inançtan oldukları Tanrı'yı ilgilendirmez; Tanrı, her tapınma biçimini, her inancı, kutsallığa saygı ve erdemlere sevgi içerme koşuluyla, hoşgörür... Yazara göre, yalnızca erdem sevgisi insanı mutluluğa götürebilir, gerisi de önemsizdir; sonuç olarak, yöneticilerin tek kaygısı devlet içinde adaletin ve dürüstlüğün sağlanabilmesidir; hangi inancın hangi öğretilerin daha doğru olduğunu araştırma sorunu yöneticilerin sorunu olamaz... Öyleyse, yöneticiler, devlet içinde, farklı dinleri hoşgörebilirler... Ancak yazara göre, bu erdemleri uygulamaya geçirme biçimi, yöneticinin otoritesi ve buyruklarının gücüyle belirlenmelidir; çünkü, bir yandan erdemin dış tezahürleri koşullar uyarınca mahiyet değiştirir, öte yandan da insanların böyle eylemleri gerçekleştirme zorunluluğu, bunlardan doğabilecek yarar ya da zararlara göre değerlendirilmelidir. Uygunsuz biçimde gerçekleştirilen eylemler birer erdem olmaktan çıkabilecekleri gibi, erdemsizce görünen şeyler de aynı biçimde erdeme dönüşebilirler... Bu nedenle, yazar, yöneticinin devlet içinde kamusal olarak yayılabilecek inançların mahiyeti konusunda kural çıkarma yetkisi olduğunu ve yöneticinin kamusal düzlemde susulmasını emrettiği yerde, uyruğun inanç yayamayacağını ve açıklayamayacağını düşünmektedir... Ona göre, bireyler, yöneticilerle uyuşmazlık içinde bulundukları zaman, din konusunda kanılarını açıklamamak ve yöneticinin din konusunda koyduğu yasaları zayıflatabilecek her şeyden kaçınmak zorundadırlar... İşte, özet olarak *Teolojiko-Politik İnceleme*'nin kuramı budur: Bana göre, o, her inancı, her dini bütünüyle alt üst edip, köklerine kibrit suyu ekiyor; devreye üstü kapalı bir ateizm sokuyor ya da gücüyle insanlarda hiçbir saygı uyandıramayacak bir Tanrı yaratıyor, çünkü bu Tanrı da sonuçta bağımlıdır ve artık kuramda, tanrısal bir yönetime, tan-

rısal bir esirgeyiciliğe benzeyen hiçbir şey kalmamıştır ve sonuçta beklenebilecek ne tanrısal bir ceza, ne de tanrısal bir ödül vardır. En azından, bu kuramda açıkça görülüyor ki, yazarın seçtiği yöntem ve savlarla, Kutsal Kitap'ın tüm otoritesi bütünüyle çökmekte ve yazar ona yalnızca biçimsel açıdan gönderme yapmaktadır... Gerçeğe oldukça yakın şeyler söylediğimi ve yazarın üstü örtülü ve dolambaçlı savlarla saf ateizm dersleri verdiğini açıklarken, ona herhangi bir zarar vermediğimi umuyorum" (*Mektup* XLII).[2]

Spinoza bu değerlendirmeyi şöyle karşılayacaktır: "Velthuysen, *bu yazar kimdir, nedir, hangi ilkelere göre yaşar? Bu beni pek ilgilendirmiyor* demekte. Kim olduğumu bilseydi, hiç kuşku yok ateizm dersleri verdiğime bu kadar kolay karar veremezdi. Gerçekten de, ateler, ölçüsüzce paye ve zenginlik ardında koşma alışkanlığı edinmişlerdir; oysa beni tanıyan herkes bilir ki, bunlardan her zaman nefret ettim" (*Mektup* XLIII).[3] Velthuysen'in savlarına kuramsal karşılıklar vermek için yazılmış bir mektubun hemen başında böyle hiç de kuramsal olmayan bir kalkan kullanılması şaşırtıcıdır. Spinoza, savları çürütmektense, bu savların kendisini yanlış anlayan biri tarafından ortaya atıldığını söyleyerek devam edecektir. Sorun yorumdadır ve kötü niyetli yorum yapacak olanların, kitabını hiç okumamış olmalarını dilemekten başka yapacak şey kalmamaktadır (*Mektup* XLIII).[4]

Öyleyse Velthuysen'in değerlendirmesini gözardı etmemek gerekebilir[5]: Spinoza bunu reddetse de bir ateistten başka şey olmayabilir. Gerçekten de, onun panteizmi Tanrı'ya ulaşmanın yolu olmaktan çok, liberal çözüme ulaşmanın yoludur. Köklerini Musevi ve Müslüman Endülüslü düşünürlerde bulan yaklaşımının, bu açıdan etkili unsurlardan biri olarak düşünülmesi gerekebilir. Spinoza düşüncesinde Tanrı ve Tabiat bir anlamda özdeşleşecektir. Bu nedenle, tabii ve tanrısal sözcüklerini birbirine yaklaştıran tüm düşünürlerden daha da güçlü bir biçimde, Spinoza'da bu iki sözcük, örneğin tanrısal yasa ve tabii yasa deyimlerinde, Tabiat, Tanrısal Tabiat,Tanrı'nın kusursuz ya da sonsuz tabiatı kavramlarında[6] hemen hemen kaynaşmaktadır. Tabiat'ın düzeni Tanrı'nın sonsuz yasalarıyla zorunlu bir biçimde örtüşür. Spinoza, "Tanrısal yönetimden, Tabiat'ın sabit ve değişmeyen düzenini, bir başka deyişle tabii olayların birbirleriyle ilişkisini anlıyorum... Tabiat'ın evrensel yasaları Tanrı'nın sonsuz buyruklarından başka bir şey değildir..."[7] diyecektir.

Canlı cansız bütün varlıkları tanrısallaştırmak ve "Tanrı her yerdedir" derken, Tanrı hiçbir yerdedir demek. İnsanlığı atomlarına ayırarak evren-

selleştirmek ve parçalamak. İnsanı kutsallaştırırken, onu her şeyle özdeşleştirerek, bir karınca ya da bir taş parçasıyla aynı kılmak ve sıradanlaştırmak. Her insanın sınırını, evrenselleştirilen her varlıkla belirlemek. Artık bu düzende insanın, herhangi bir başka varlık ve kuşkusuz herhangi bir başka insan karşısında, ona tercih edilebilir olmadığını söylemek. Her insanın sınırı herhangi bir başka insandır, her inancın sınırı herhangi bir başka insanın inancıdır, ne kadar insan varsa o kadar inanç vardır ve hiçbir inanç bir başkasına tercih edilebilir değildir demek. Modern bir deyimle, insanı ruhu ve bedeniyle evrensel bütünün sonsuzca bölünmüş parçası haline getirmek ve böylece onu sonsuzca eşitlenmiş bireye dönüştürmek... Zayıflıklar üstüne inşa edilmiş liberal bir sisteme ancak böyle bir parçalanma yakışabilir. Panteizmle, temel iki soruna, insani zayıflık üstüne oturmuş ortak bir cevap verilmektedir: İnsanı kademelendirilmiş cemaat baskısından kurtarmak ve eşitlenmiş birey olarak modern sosyalliğin belirleyiciliğine sunmak...

Spinoza, felsefeyle siyasetin arasını insanın onaylanmış zayıflığına dayanarak açacaktır. Hayatı boyunca güncel siyasetle ilgilenmeden siyaset kuramı yapan, eylemsel olan her şeyden seçkinci bir tavırla kaçan, L. Fabritius tarafından Heidelberg Üniversitesi'ne ders vermeye çağrıldığında, bu daveti "kendimi gençleri eğitme işine verirsem felsefi çalışmaları sürdürmekten vazgeçmem gerekir" (*Mektup* XLVIII)[8] diyerek reddeden, mercek perdahlayıcılığı gibi mesleki bir seçimi bile muhtemelen kendisini çalışma ortamından ayırmayacak bir *yarı zamanlı* iş olarak seçen, evinden çok az çıkan, çok az dolaşan ve yer değiştiren (Amsterdam, Rynsburg, Voorburg, La Haye), mümkün olsaydı kendisini çalışma masasına gömmekten zevk alacak yaratılışta olan, dikkatli, sakin ve hırssız yaşayan, bir zayıflıklar dünyasında belki tek zayıflığı sayılabilecek bir gösteriyle yetinen, yakaladığı sinekleri örümceklerin nasıl öldürdüğünü seyrederek eğlenen,[9] bir lokma bir hırka felsefesinden hoşlanan bu insan, özdeyişine çok uygun bir çizgi izleyecek kadar dürüst olmayı başarabilen ender düşünürlerdendir: *Siyaset etmek için bir filozoftan daha uygunsuzu düşünülemez.*

Herkes zayıftır, yönetenler de yönetilenler de. Öncelikle, bu ikiyönlü zayıflığı ancak, zayıflıkların –yönetenin ve yönetilenin– istikrarlı yasalarla dengelendiği, bu sayede birbirleriyle karşılaştığı ve uzlaştığı esnek bir düzlemde, idealler ardında koşan değil, toplumu bu yönüyle kavrayan meslekten siyasetçiler çekip çevirebileceklerdir. *Teolojiko-Politik İnceleme*'nin ve Politik İnceleme'nin yazarı, güncel siyasetle şaşırtıcı biçimde hiç ilgilen-

mez ve bu açıdan tutarlıdır: Filozofun siyasetçiye dönüşmemesi gerektiğini söyleyen kendisi değil midir? O ivedi sorunlara çare arayan bir pragmatist değil, genelgeçer ilkeler saptayan bir düşünürdür. Modernitenin başlangıcında, bir ikilemi, ulus-devletin kaçınılmaz tekçi yapısını ve bu sınırlar içinde mümkün olabilecek en liberal açılımı birlikte düşünmekte ve düşündürtmektedir. İkilem bir başka düzlemde de, modern bireyin cemaati içindeki konumuna denk düşmektedir: Cemaate dini özgürlük tanıyan liberal bir yapı içinde, cemaat kendi üyelerine bu özgürlüğü tanımazsa ne yapmalı? Kapalı cemaatin kimliksiz üyeleri, ama aynı zamanda açık toplumun da bireyleri olan bu insanlar cemaat baskısından nasıl korunmalı? Bu düzlemde Spinoza, Alexis de Tocqueville'le (1805-1859) uyuşamayacaktır. Modern devletin birey karşısındaki ezici konumunun dehşete düşürdüğü Tocqueville, anakurumla birey arasına arakurumlar yerleştirilmesini önerecektir. Ancak Spinoza, kişisel deneyimiyle,[10] bu çözümün bazen nerede sorun çıkarabileceğini görmüştür. Bu kez bazı arakurumlar, anakurumun birey üzerindeki baskısını engellerken, bireyi birey olmaktan çıkaran, daha dar bir kuşatıcı rol üstlenebileceklerdir. İstikrarlı yasalarla donatılmış, arakurumların etkinliğini özellikle yasal çerçevede (tek hukuk sistemi) kırmış modern bir düzen, Spinoza'nın erken önerisidir. Ancak anakurum karşısındaki korku da boşuna değildir: Yalnızlaşan birey karşısında, anakurumun ezici konumunu nasıl yumuşatmalı? Spinoza'ya göre, bireyin özgürlük alanını mümkün olduğunca genişleterek... Bunun için de, kurumun eziciliği karşısına bireyin zayıflığını çıkararak...

İnsanları akıl değil de tutkuları yönlendirdiği için, kendilerini aşan bir birlik kurmak istediklerinde bunun nedenleri yalnızca ümit, kaygı ya da uğranılan bir zararın öcünün alınması gibi nedenler olabilir. Ama öte yandan da, bu tutkulu insanlar yalnızlıktan öylesine korkarlar ki, sivil halde yaşamaktan asla vazgeçemezler. Dolayısıyla, siyasi bütün içinde zorunlu olarak patlak veren tüm anlaşmazlıklar o toplumun bütünüyle çözülmesine neden olamayacaklardır. Ancak bunlar yine de bir yönetim biçiminden diğerine geçilmesine yol açabileceklerdir.[11] Spinoza'ya göre, devleti korumak, bu anlamda, seçilen ilk yönetim biçimini korumaktan başka şey değildir. Ona göre, bir yönetim biçiminin ötekine tercih edilir bir tarafı yoktur. Koşullar ve insani zayıflıklar dikkatle gözlendiğinde, akıl, hangi topluma hangi yönetim biçiminin uygun olduğunu gösterecektir. Ancak söz konusu biçim bir kez belirlendiğinde, insani zayıflığın bunu alt üst etmesine izin verilmemeli, bu aşamada yönetim biçiminin istikrarı –insani za-

yıflık gereğince çekip çevrilerek– korunmalıdır. Ancak bir kez daha, yönetim biçimini korumak adına, insani zayıflığı ezmeye, yok etmeye yönelik bir tavırdan kaçınmak gerekecektir. Sonunda yönetim biçiminin uygun olup olmadığını gösterecek olan tek ölçüt, insanların, tüm zayıflıklarıyla da olsa, yine de kölelikten, barbarlıktan ve yalnızlıktan uzakta, barışı özgürce tadabilecekleri bir ortamın sağlanmasıdır.[12] Barış adına insani zayıflığı bastırarak özgürlüğü yok etmek değil, barış adına insani zayıflığı hoşgörerek özgürlüğü sağlamak. Öyleyse, düşünülebilecek her yönetim biçimini kendi koşulları içinde korumanın yolu, yukarıda çizilen liberal sınırlar içinde, insani zayıflıkların olumlu bir bileşkesi olan toplumu öne çıkarmak olacaktır. Her bireyin, bir kusurlar demeti olan tabiatına göre yaşama hakkı, monarşik, aristokratik ya da demokratik yönetimlerde eksiksizce varlığını sürdürecektir.

Sonuçta, Tabiat ya da Tanrı'nın gerçek anlamda önerdiği bir tek ilke olabilir: Herkesin kendisini sevmesi, kendisi için gerçekten yararlı olanı araması ve insanı hep daha yetkin kılacak olan şeyi istemesi... özellikle de varlığını sürdürmek için çabalaması... Bu, yönetim biçimi ne olursa olsun, liberal bireyciliğin inşa edilebileceğine ilişkin abartılı bir iddia mıdır? Ya da içinde modernitenin ilerleyebileceği tek yolun öngörülü biçimde gösterilmesi mi? İnsanın artık bu dünyada erdem olarak kabul edebileceği tek hedef... her türlü aşkın amaçtan arınmış biçimde, yalnızca kendi varlığını sürdürmek gibi dünyevi bir hedef... Modern dünya artık ihtiyaç duyulan ve de insanı çevreleyen bir çok maddi dış unsurla donatılmıştır ve insanın –tutkuyla– bunları istemesinden daha doğru bir şey yoktur. Bu çerçevede bir insanın haklı bir tutkuyla istediğini, kaçınılmaz olarak her insan da isteyecektir. Dolayısıyla bir şeyi kendi için istemek, o şeyi herkes için de istemektir. İnsan kendisine yararlı olanı ararken, böylece, başkalarına da yararlı olacaktır. Tabiatın gereği ve Akıl'ın yolu budur ve insanın kendisine yararlı olanı –tutkuyla– istemesi, bazılarının sandığı gibi ahlaksızlık (*impietas*) değildir. Bu yeni tür bir ahlak, liberal ahlaktır ya da kusurların bir tür modern erdeme dönüştürülmesidir. Erdemli davranmak, Spinoza'ya göre, artık yalnızca Akıl'ın buyruğu altında, kişinin kendisine yararlı olanı araması ilkesi doğrultusunda hareket etmek, yaşamak ve varlığını sürdürmektir. Böylece ortak nitelik kazanan bir bireysel yarar arayışı, insanın başına buyruk kaldığı bir yalnızlıkla kıyaslanırsa, yalnızca devletli toplum birlikteliğinde insanı alabildiğine özgür kılacaktır.[13] Liberal devlet düzeninin çerçevesi Spinoza'da açıkça belirmiştir: Bu, dengelenmiş bireysel ve bencil

tutkuların hâkim kılındığı düzendir.

Spinoza liberalizminin temel mantığı bu olacaktır. Yüceltmelerle, masa başında toplumlara yakıştırılan güdümlü sistemler ne kadar iyi niyetli ve ahlaki (belli bir dönemin ahlakına uygun olma anlamında) olurlarsa olsunlar, topluma uygulandıklarında insanın zayıf karakterine aykırı baskıcı sistemlere dönüşeceklerdir. İki düzlemde: Her şeyden önce yöneticiler de insandır. Başlangıç idealleri ne olursa olsun, iktidar onları bozacaktır. İktidarı sevdikçe kanı, kanı sevdikçe iktidarı seveceklerdir. İnsanı terbiye etme savıyla ortaya çıkan her sistem, önce, tanrıların değil, zayıf yöneticilerin elindeki bir baskı sistemi olarak yozlaşacaktır. Sonra, varsayımsal olarak yöneticiler tanrısal bir nesnellik gösterse bile, ideal hiçbir sistem, insanların zayıflıklarını çekip çevirebilecek bir sistem olamayacaktır. İki yönlü bu imkânsızlığın çözümü, ancak, toplumun zayıflıklar üstünde işlemesine izin verecek geleneksel anlamda ahlaki olmayan ya da ahlak-dışı olan yeni bir yaklaşımla mümkün olacaktır.

Machiavelli, siyaseti salt dünyevi bir düzlemde düşünerek bu yolda adım atmıştı. Bodin, Suárez, Hobbes bu çizgiyi mantıksal sonucuna götürdüler; ama insanın kötülüğünden yola çıkarak "barok devlet"i, baskıcı monarşik yapılanmayı, bu kötülüğün güvenlikle dizginlenmesine yönelik bastırıcı sistemi önerdiler. Bu, bireyin haklarının, egemenin ağzından çıkan sözle belirlenmesini, bir anlamda da tanrısal kökenli bir tür hak anlayışının çökmesini sağlıyordu. Ama dünyaya da mutlakiyetçi devlet mantığından bakmaktan başka çare kalmıyordu. Öyleyse bireyden ve haklardan söz etmek için bir başka kuramsal çaba gerekiyordu. Feodal ve skolastik anlayıştan devralınan *insan haysiyeti* gibi bir yüceltme, uzun hâkimiyetine rağmen, modern düşünce içinde bir ikilem olarak varlığını sürdürüyordu. İnsan ilkesel olarak haysiyetli olması gereken, ama öyle olamayan, öyle olamadığı için de zorla ve ulus-devlet içinde *haysiyet* kazandırılması gereken ve hakkı olan değil, varsayımsal haklar adına her şeyi –baskıyı da– hakeden bir varlığa dönüşüyordu. Kuramsal olarak insanın haysiyetli olması yetmiyor, pratikte insan haysiyetli olamadığı için, birileri –filozof-yöneciler– bu kuramsal *haysiyet* adına, onu sahiplenerek ve böylece haysiyetsizlerden farklılaşarak, onlara doğru yolu gösterme hakkını elde ediyorlardı.

Bu da, bazı düşünsel alışkanlıkların, kavramsal kesintilere rağmen, dönüşüme uğrayarak, niteliksel açıdan farklı bütünler içinde arkaik birer tortu olarak kalabildiklerini gösteren olgudur. İtiraf etmek gerekir ki, *haysi-*

yet özsaygıya dönüşse bile, modernitenin özgün mantığına uymayan aykırı bir kavram olarak, feodal zihniyetin bir tür tekrarı olarak varlığını sürdürecek, bir başka tür soyluluğun –örneğin yönetsel bir soyluluğun, devlet adamlığının, vb.– çelişkin bir biçimde modernite içinde sürdüğünü gösterecektir. Belki de haysiyetin, modern bir kavram olarak insan hakkının temelini açıklamak üzere kullanılması, araştırmacıyı bu nedenle kuramsal bir çıkmaza sürüklemektedir. İnsan, haklara ulaşabilmek için, bir insan olarak ulaşamayacağı *haysiyet* idealiyle –insanlık haysiyeti– sınırlanmakta ve sürekli olarak liberalizmden mutlakiyetçiliğe kayan tehlikeli bir söylem ortaya çıkmaktadır: "Hakkın kaynağı *haysiyettir,* yeterince haysiyetli olursan haklara kavuşabilirsin, değilsen *haysiyet* adına seni haysiyetli olmaya zorlama hakkımız vardır, direnirsen hakkını sana vermeme hakkına sahibiz."

Daha liberal bir çözüm için Spinoza düşüncesine başvurulabilir mi?

– Kademelendirilmiş haysiyet katmanlarına göre toplumu ayrıştırmak değil, herkesi insani zayıflık düzleminde, belki de ortak bir ahlak-dışı temelde, haklara kavuşturabilmek... İnsana zayıf olma hakkı vererek, ilkesel bir kutsallık için değil, kimse –yönetici de– bir başkasından daha iyi olmadığı için, herkesin eşit sıradanlıkta hak sahibi olduğunu ileri sürebilmek... Bu düzlemde kimse kimseden daha iyi ve üstün olamayacağı için, "hakkın var, çünkü kimse –ya da hiçbir kurum– senden daha haklı değil" diyebilmek... Kimsenin bir başkasından daha üstün bir değer ya da inancı temsil edemeyeceği, kimsenin bir başkasından daha iyi ve üstün olamayacağı gerçeğinden yola çıkarak, kimsenin bir başkasına herhangi bir hak veremeyeceğini, kimsenin de herhangi birinin hakkını elinden alamayacağını söyleyebilmek... ya da zayıflık temelinde, bireyi ve hakkını korumak.

Spinoza'nın, bunu da "karışılmama hakkı" diye adlandırılabilecek bir özgürlük tanımı içine yerleştirdiğini görmek ilginç olacaktır: "Yalnızca tabiatından kaynaklanan bir zorunlulukla varolan ve hareket eden şey özgürdür; belli bir biçimde varolması ve hareket etmesi bir başkası tarafından belirlenen şey özgür değildir (*Mektup LVIII*; 303)."[14] Demek ki, özgürlüğü, insanın düşünsel ama özellikle de bedensel açıdan karışılamayacağı bir bireysel alan içinde ilk düşünen modern Spinoza'dır ve bu düşünce liberal bir yol açmakla kalmamakta, çok da güncel sorular sordurmaktadır. Özetle, Spinoza okurunu zor liberal tercihlerle karşı karşıya bırakmaktadır:

– Anakurum karşısında bireyi korumak için, arakurumlara başvurmaktan çok, bireyin sistem içinde özgürlük alanını elden geldiğince açarak, kurumsallığın yerine bireyselliği oturtmak mümkün olabilir mi? Düşünsel bir dönüşüm moderniteyi modernite yapan bir zihniyeti, insansızlaştırılmış soyut bütün olarak kurum düşüncesini aşarak mı gerçekleştirilebilecektir? Léon Duguit'nin neredeyse yüzyıl önceki şaşırtıcı önerisini dikkate alıp, kurumların gerçekliğini tümüyle reddetmeli miyiz? Ya da en azından sözde bireylerden oluşan, ama kendisini oluşturan bireylerin sayısal toplamının ötesinde güç ve varlık kazanan bu bütünlere, bireylerin özgürlük alanını genişletebilmek için, elden geldiğince sınırlı bir anlam mı vermeliyiz? Böylece kurum adına bireyin ve bireyselliğin feda edilmesinin önüne geçilebilir ve tam tersine bireyselliğin kurumsallığın önüne çıkması sağlanabilir mi? Bireyi kurumsal önemi ya da kuruma yararı açısından değil, yalnızca kendi insani sınırları içindeki birey olarak ele alan bir düşünce, yani kurum yararınca belirlenmeyen bir bireysel yararlılık düşüncesi (kamusal yarardan bireysel yarara) oluşturulabilir mi?

– Bu sınırlar, bireyin düşünsel olduğu kadar bedensel açıdan da kendi kaderine terk edildiği, orada "kendisine karışılmama hakkı"yla donatıldığı bir özel özgürlükler alanı oluşturabilir mi? Bu çerçevede oluşturulan ve hiçbir inanç ya da değerin nüfuz edemediği bir mahrem alandan yola çıkılarak, özellikle bireyin kendi bedeni üzerinde ve kimsenin buna karışamayacağı –dokunamayacağı– biçimde, çok geniş bir tasarruf hakkı oluşturulabilir mi?... Liberal sistem ancak böylece, farklı ahlakiliklerin birlikteliği olarak, insani zayıflıkları ve düşkünlükleri karşılayacak ahlak-dışı (soyut bir haysiyet kavramından arınmış) bir sistem diye önerilebilir mi?

– Bunlar, bireyi yalnızca kuruma ya da cemaate karşı değil, diğer bireylere karşı da korumanın ilkesi olabilir mi? Hiçbir bireyin, hiçbir bireyselliğin, tek tek hiçbir inancın, değerin, hayat biçiminin bir başkasına tercih edilebilir olmadığı, örnek modellerin, davranış biçimlerinin, birliktelliklerin ortadan kalktığı, sonsuz bir bireysellikler çoğulluğu böyle gerçekleştirilebilir mi? Bu durumda, bireye –kurumsal bir yarar açısından bakılamayacağı ilkesi gibi– başka bireylerin yararı açısından da bakılamayacağı ilkesi öne çıkarılabilir mi?

– Ulusal, dini, etnik, vb. sınırların çerçeveleyemeyeceği bu sonsuz –parçalanmış– bireysellikler bütününün ancak evrenselleştirilmiş bir "istikrarlı liberal yasalar" dizgesiyle çekip çevrileceği düşünülebilir mi?

NOTLAR:

1. Yine de bu olgu yanlış kanılara yol açmamalı. Hollanda, o dönem için, hoşgörünün kalesidir: Katolik Engizisyonun ya da Calvinci fundamentalizmin hüküm sürdüğü yerden tacirin kaçtığını sezen modern zihniyetin desteklediği bir hoşgörü... Bu hoşgörünün cezbettiği, gerçek bir ifade özgürlüğüne aç aydınlar... Bu nedenle burada uzun süre yaşayan ve belki de Spinoza'nın önünü açan bir Descartes "Böylesine eksiksiz bir özgürlükten başka hangi ülkede yararlanılabilir, başka nerede böylesine huzur içinde uyunabilir" diyecektir. Hoşgörünün olduğu yerde çok yazılır ve yayın yapılır. Amsterdam'da 1600'de 96, 1699'da 273 yayıncı vardır; bu tarihte yayıncılık sektöründe 30.000'den fazla kişi çalışmaktadır. Tabii kitaplar konusunda hiçbir ön sansür yoktur; yöneticiler bazı kitapları yasaklayabilmişlerdir, ama yayıncılar ve yazarlar da etkili hilelere başvuracak kadar rahattırlar: Spinoza'nın *Teolojiko-Politik İncelemesi* 1670'te basıldığında kitabın yazarı belli olmadığı gibi, kitap da sözde Hamburg'da basılmıştır. Yönetim kitabı bir yıl sonra yasakladığında zaten dördüncü baskı yapılmıştır ve de yayıncılar 1670 tarihi atarak korsan baskıları sürdürmektedirler. Üstelik kitapların baskı adedi de çok şaşırtıcıdır: 1655'te Cats'in, pahalı da olan bir şiir kitabı tam 50.000 adet basılacaktır (Alain Minc, *Spinoza, un roman juif*, s. 50-62). Tabii unutmamak gerekir ki, kitap ayrıca, satılan ya da başka mallarla değiştirilen kârlı bir üründür... Ne var ki Spinoza bu ortamda bile kaygılı bir kişiliktir; belki de onu içinden atan cemaatin zamanında açtığı yara yüzünden... Sağlığında adını taşıyarak yayımlanan tek kitabı *Descartes'in Felsefi İlkeleri*'dir (1663)... İlk *Tractatus*'un, üstünde adı olmamasına rağmen gördüğü sınırlı tepki halim selim filozofun çekingen davranmasına neden olacak ve ünlü *Etika* bir çekmecede, gün ışığına çıkabilmek için yazarının 1676'da 44 yaşında ölmesini bekleyecektir. İkinci *Tractatus*'a (*Politik İnceleme*) gelince, o da ne yazık ki tamamlanamayacaktır; üstelik de Spinoza'nın tam demokrasi üstüne yazmaya başladığı bölümde kesilerek... *Mektuplar* da deyim yerindeyse miras bırakılmışlardır. Çalışmalarından bazı metinleri dostlarına okutsa bile, Spinoza için düşünce gerçek anlamda hayatın bittiği yerde yürümeye başlayacaktır. Yazının tüm kışkırtıcılığına karşı, tasavvur edilebilecek en gösterişsiz, en sakin, en sıradan bir hayatın bittiği yerde...

2. Benedictus Spinoza. *Oeuvres IV*, Lettres, s. 260, 271. 3. *A.g.e.,* s. 272.

4. *A.g.e.*, s. 274.

5. Alain Minc bu mektubu, 1999 baskısı kitabında, Spinoza'nın mektubu olarak sunmaktadır (Alain Minc, *Spinoza, un roman juif*, s. 167, 168. Oysa *Mektuplar*'ın yer aldığı, 1966 Garnier Flammarion baskısı *Oeuvres IV*'te mektubun yazarı olarak sunulan Lambert van Velthuysen hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte ve onun Leyde'de felsefe öğrenimi gören, sonra hekimlik yapan ateşli bir Descarteşçı olduğu ve Kilise'nin suistimallerine karşı devletin haklarını savunduğu, yine de *Tractatus Theologico-politicus*'u aşırı bulduğu, ama sonradan düşünsel açıdan Spinoza'ya yaklaştığı 46 No'lu notta belirtilmektedir (Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV*, s. 372). İki seçenekle karşı karşıyayız: Ya Alain Minc, Spinoza'nın olmayan bir mektubu Spinoza'nın sanarak esaslı bir yorum hatası yapmış ve Spinoza'nın bir ateist olarak, kitabını ve kendi kendisini deşifre ettiğini ileri sürmüştür. Ya da Spinoza'nın tüm eserlerini çeviren ve notlar yazan Charles Appuhn, Spinoza'nın mektubunu Velthuysen'in mektubu sanmıştır. Ama bu durumda da, ilk mektubu 26 Ocak 1671'de Velthuysen adıyla yazan bir Spinoza'nın, aynı Jacob Osten'e yazdığı bir başka mektupta (Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 272-6), bu kez kitabın yazarı olarak ve Spinoza imzasıyla, kendisini neden savunduğunu anlamak mümkün olamayacaktır. Esrar: Çünkü Minc'e göre tuhaf bir oyun oynayarak saklanan Spinoza, Appuhn çevirisinde açıkça *Tractatus*'a sahip çıkar. Ama kesin olan bir şey varsa, 17 Ocak 1671'de, yani birinci mektuptan topu topu 23 gün sonra, Spi-

noza, Jarig Jelles'e yazdığı mektupta (yine Appuhn çevirisi, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 276-7) açıkça *Tractatus*'un yazarı olduğunu söylemekte, bunu Minc de kabul etmektedir!

6. Benedictus Spinoza, *L'Ethique,* s. 39, 70, 140.

7. Benedictus Spinoza, *Oeuvres II, Traité Théologico-Politique,* s. 71.

8. Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 281.

9. Jean Colerus, "Vie de B. de Spinoza", *Vies de Spinoza,* s. 36, 42, 48, 49.

10. Spinoza'yı Spinoza yapan, hem Hollanda toplumunun bir üyesi, hem de bu toplumun içindeki kapalı bir topluluğun üyesi olmanın kaçınılmaz çatışması olacaktır. Hollanda ve Amsterdam o dönemde, siyasi, hukuki, ekonomik açıdan, modern olan her şeyin öncüsüdür. Daha 1590'da bir kararla Birleşik Eyaletler'in kendileri üstünde hiçbir otoriteyi kabul etmedikleri resmen ilan edilecektir. Bu, her türlü tanrısallığı dışarıda bırakan yeni bir meşruiyet ilişkisinin ilanından başka şey değildir. Dünyevi çerçevede egemenlik, henüz kuramsal kaynağını ya da ulusu bulamamışsa da, varlık nedenini kendinde arayan bir düzen anlayışı bu topraklarda kesinlikle ortaya çıkmıştır. Üstelik bu Eyaletler bağımsızdır ya da ABD örneğinden iki yüzyıl kadar önce federalizm diye adlandırılabilecek bir yapı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca siyasi hâkimiyetin bir burjuva oligarşisinin elinde olduğu da düşünüldüğünde, Hollanda'nın modern topluma özgü unsurları siyasi tarihte ilk kez gösteren yapılanma olduğu kabul edilecektir. Bu tacirler dünyasında, ona kaçınılmaz olarak eşlik edecek olan dini özgürlükler olacaktır: 1579 Utrecht kararına göre, "Hiç kimse inançları ve dini yüzünden rahatsız edilemez". Spinoza'nın çelişkisi bir yandan bu pazar ve özgürlük dünyasının, öte yandan da kapalı ve bağnaz bir cemaatin üyesi olmasıdır. Özgür genel çerçeve içinde, iki bin Musevi bir tür teokrasi içinde yaşamaktadırlar. Örnek tüm zamanlar için çarpıcıdır. Toplum içinde dini özgürlükten yararlanma talebinde olan ve de yararlanan bir cemaat, bu demokratik kazanımı kendi üyelerine yansıtma konusunda kıskanç davranmakta ve kendi içinde baskıcı bir mikro-ortam yaratmaktadır. Sözgelimi Musevi yayıncılar üzerinde cemaatin uyguladığı baskı ve sansür, genel denetime göre çok daha ağırdır. Bir Musevi yayıncının yayınladığı her metin ön denetime tabi tutulur ve kitabın okurları Museviler olacaksa dini kurallara uyup uymadığına, metin Hıristiyanlar için basılmışsa cemaatler arasındaki iyi ilişkilere zarar verip vermeyeceğine bakılır. 1626'da yayıncılığa başlayan Menasseh Ben Israel bu tür sansür uygulamalarıyla çok sık karşılaşacak ve özgürlüğü nerede kazandığını bildiğini gösterircesine, basabildiği her kitap için, bu olanağı kendisine sağlayan Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti'ne teşekkür edecektir. Aynı Menasseh Ben Israel, yayınevinde Musevi olmayan işçiler çalıştırdığı için, cemaatin ileri gelenlerince hiç hoşgörülmeyecektir. Görüldüğü gibi ayrımcılık hiçbir yerde, hiçbir dönemde, hiç kimsenin tekelinde olmamıştır.

11. Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV, Traité Politique*, s. 41. 12. *A.g.e.*, s. 42.

13. Benedictus Spinoza, *L'Ethique,* s. 260-2, 275, 277, 205, 316.

14. Benedictus Spinoza, *Oeuvres IV,* Lettres, s. 303.

KAYNAKÇA

Benedictus SPINOZA, *Oeuvres I, Court Traité de la Réforme de l'Entendement, Les Principes de la Philosophie de Descartes, Pensées Métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

———, *Oeuvres II, Traité Théologico-politique,* Paris, Garnier Flammarion, 1965.

———, *Oeuvres IV, Traité Politique,* Lettres, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

———, *L'Ethique,* Paris, Gallimard, 1954.

Jean COLERUS, "La vie de B. de Spinoza", *Vies de Spinoza,* Paris, Allia, 1999.

LUCAS, "La vie de M. Benoit de Spinoza", *Vies de Spinoza.*

Alain MINC, *Spinoza, un roman juif,* Paris, Gallimard, 1999.

ZIRHIN HAYSİYETİ

Bülent Somay

Albrecht Dürer, *Scharfrennen*, 1516.

Müzelerde ya da aristokrat malikânelerinin içini gösteren "tarihsel" filmlerde sık sık görürüz: Köşelerde, kapı ağızlarında, duvarlardaki süslü oyuklarda şövalye zırhları durur hep. Bazen ellerinde kocaman kılıçlarla, bazen uçlarında renkli flamalar olan mızraklarla. Bu görüntünün tamamlayıcısı da üzerinde şövalyenin aile simgesi olan kalkanlardır. Zaman zaman aynı simge, zırhın üzerine giyilen bir tür pelerine de (*tabard*) işlenmiştir.

Bu zırhlar insana tekinsizlik hissi verir çoğunlukla. Çünkü zırhın beden formu o kadar eksiksizdir, kolları, bacakları ve yüzü o kadar tam bir biçimde kapatmaktadır ki, içinde bir insan olup olmadığını anlamak mümkün olmaz. Tam da bu yüzden, Ortaçağ Avrupa mitolojisi içinde "içi boş zırh" temasına rastlamak mümkündür – Italo Calvino'nun *Varolmayan Şövalye*'de hicvettiği şeydir bu. Birçok Gotik ve Gotik parodisi roman

ya da filmde de canlanan zırh figürüne rastlarız. Bir heykel gibi duran zırh, ansızın canlanarak olaylara müdahale eder. Parodilerde bu figür genellikle komik kurgunun bir unsurudur; ama ciddi bir biçimde yapıldığında (*Don Juan*'da canlanan Commandante heykeli gibi), çoğu kez Tanrısal Adalet'in, ya da şövalyelik kurumunda somutlaşan "onur ve haysiyet kodu"nun bir tür *deus ex machina* olarak, Tanrının yukarıdan müdahale eden eli biçiminde devreye girişini temsil eder. Tam da bu nedenle, bilinmeyen, algılanamayan ve dile dökülemeyen bir dünyanın gündelik dünyaya müdahalesi olarak, kelimenin gerçek anlamında *tekinsizdir* boş zırh.

Oysa, örneğin Türk zırhlarının böyle bir tekinsiz etkisi yoktur. Topkapı sarayındaki örgü ya da pul zırhlar hiçbir zaman tam bir insan figürünü temsil etmezler. Miğfer yüzü tamamen örtmez, kollar ve bacaklar kısmen açıktadır. Bunun da mantıklı bir nedeni vardır tabii: Yekpare zırh (*full plate armor* kavramının başarısız bir çevirisi) hantal ve sakildir de bir yandan. Vücudun tümünü kapatır, ama hareketi güçleştirir, çevikliği neredeyse sıfıra indirir. John Boorman, *Excalibur*'da yekpare zırhları içinde savaşmaya çalışan şövalyelerin inanılmaz sakaletini çok iyi göstermiştir. Bir darbe savurup da ıskalayınca yere yuvarlanmak kaçınılmazdır, yeniden ayağa kalkmak ise ters çevrilmiş bir kaplumbağanın yüzüstü dönmesi kadar zordur. Kısacası, müzelerde pek asil ve şık duran zırhlar, amaçlandıkları işte, yani savaşta kullanıldıklarında hiç de o kadar asil ve zarif görünmezler.

Kuşkusuz askeri tarih açısından bakılacak olursa, yekpare zırh esas olarak okçulara ve mızrakçılara karşı düşünülmüştür. Bu açıdan gerçekten de faydalıdır. Ancak yüzyüze mücadelede etkisiz, hatta zararlı olduğu da kesindir. Sadece kaftan ya da basit örgü zırhlar giyen Araplar karşısında Haçlı şövalyelerinin düştükleri acınacak durum, bunun bir kanıtı olarak görülebilir.

Garp ve Şarkın birbirlerine kültürel olarak hemen hemen hiç değmedikleri tarihsel dönemlerde, "yekpare zırh" anlayışını Japonya'da da bulmak ilginçtir. Samuray zırhı (esas olarak başa giyilen *kabuto* ve gövdeyi örten *do-maru;* bunlara ek olarak yüzü, kolları ve bacakları da örten farklı parçalar vardır), her ne kadar her zaman yekpare çelik plakalardan yapılmamış olsa da, hantallığı ve tüm bedeni örtmesi açısından Ortaçağ Avrupasının yekpare zırhına benzer. Yine aynı boş zırhı, mitolojik "içi boş Samuray" figürü olarak Şarkta da bulmak mümkündür. Hatta bu figür daha da abartılı bir biçim alarak, Samuray zırhlı bir tür Golem haline bile gelir.

Albrecht Dürer, *Atsız düello*, 1516.

Demek ki, Şark-Garp ayrımı gözetmeksizin, bir tür savaşçının zırhının, savaşçının bedeninden bağımsız bir varlık kazanması, savaşçının bedeninin *yerini alması* durumuyla karşı karşıyayız. Bunun bu kadar yaygın bir coğrafi/kültürel yelpazede vuku bulması ise, insanda ister istemez Jung'cu bir arketiple, kolektif bilinçdışının bir ürünüyle karşılaştığı hissini uyandırıyor. Ama iş bu kadar kolay mı?

Tüm bedeni örten zırh giyen Ortaçağ şövalyesi ile Samuray'ın bunun dışında ortak bir özelliklerinin olup olmadığına bakabiliriz her şeyden önce. İlk bakışta bu "zırh" ortaklığıyla ilişkisi kolay görünmese de, böyle bir ortak özellik var: Samuray da, Ortaçağ şövalyesi de belirli bir "onur kodu" ile tanımlanan işlevlere sahiptir ve ikisinin de haysiyet ve şeref kavramları çerçevesinde oluşmuş bir ahlaki davranış ilkeleri kümesi vardır. Bu ilke kümeleri, apayrı iki kültürden türemiş olmalarına karşın şaşırtıcı ölçüde birbirlerine benzerler.[1]

1. Kuşkusuz burada "gerçek"lerden değil, idealize edilerek kurgulanmış, tarihin ileriki dönemlerinden geriye bakılarak *yakıştırılmış* bir "onur kodu"ndan söz ediyorum. Yoksa, "kuru" tarih metinleri bize bambaşka bir "şövalye" figürü tanıtır. Örneğin: "Beauvais Piskopo-

İlk olarak: Samuray da, Ortaçağ şövalyesi de, savaşı ya da dövüşü, iki *erkek* arasında, *kurallı* bir rekabet olarak algılarlar. Dolayısıyla, arkadan vurmak, bir kişiye birkaç kişi saldırmak, pusu kurmak ya da rakibi aldatacak davranışlara girmek, *haysiyetsiz* bir tavır olarak görülür. Dövüş, iki savaşçı türü için de törenselleşmiş bir fiildir, neredeyse dans kadar kurallı, dans kadar zarif olmalıdır (ki baştaki tartışmadan bu zarafetin neredeyse imkânsız olduğunu biliyoruz). *Jousting* (atlı iki şövalyenin mızrakla birbirini attan düşürmeye çalışması) sırasında rakibiniz yere düşer ama dövüşe hâlâ devam etmek istediğini belirtirse, sizin de yere inip kılıcınızı çekmeniz gerekir. Yaya savaşçıya at üstünde saldırmak, "nezaket kurallarına aykırıdır." Keza, Samuray, başka bir Samuray ile dövüşünde *Katana* ve *Wakizaşi* (dövülmüş çelik/demir tabakalarından oluşan hafif fakat sağlam Japon kılıcı ve kısa kılıcı) dışında bir silah kullanamaz. Onur kodunu istemeyerek de olsa çiğneyen Samuray'ın kendi Katana'sı ile *hara-kiri* yapması şarttır. Ortaçağ Avrupa şövalyesinde aynı davranış "*falling on his own sword*" ("kendi kılıcının üstüne düşmek") terimiyle karşılanır. Kılıcınızın kabzasını yere, ucunu da karnınıza dayayıp ağırlığınızı üstüne bırakırsınız. Bu iki "soylu intihar" biçiminin de, örneğin bilek ya da boğaz kesmek ya da kılıcı kalbe saplamak gibi kestirme yollarla değil de "karın deşmek" gibi daha acılı ve uzun süren bir yolla yapılıyor olmasının da bence önemi var, ama buna daha sonra geleceğim.

İkinci olarak, iki örnekte de "zırh", üniforma değildir. Her şövalye ya da Samuray zırhı özeldir, bireyseldir. Mutlaka zırhı taşıyan kişinin özel işaretleri ve sembolleriyle bezenmiştir. Giyeni anonimleştirmez, tersine, bir savaş alanında zırhsız bir savaşçının olacağından çok daha fazla belirginleştirir. Bireyselliğin bu vurgulanışının iki nedeni vardır: Birincisi, şövalye ya da Samuray mutlaka soyludur; küçük bir soylu belki, ama gene de soylu. Birbirine şaşırtıcı ölçüde benzeyen Batı Avrupa ve Japon feodal gelenekleri içinde mutlaka daha irikıyım bir soyluya bağlıdırlar, onun hizmetinde-

su 1024'te kendi diyakozluğundaki şövalyeleri, taşkınlıklarını zapt etmeye mecbur bıraktığında, onlara özellikle şu sözü söyletmiştir: 'Soylu kadınlara (soylu olmayan kadınlar ise, köylüler ve halkla birlikte, barış yemininin hükümleri uyarınca şiddete maruz kalmaktan kurtarılmışlardı), ne de kocaları yanlarında olmadığı halde onlarla birlikte yolculuk yapan kadınlara saldırmayacağım.'" (Georges Duby, *Şövalye, Kadın ve Rahip*, Ayrıntı, 1991, s. 95) "Yasak"ın varlığı yalnızca yasaklanan fiilin varolduğunu değil, epeyce de yaygın olduğunu kanıtlar. Bedenselliğin topyekûn reddi üzerine temellendirilen romantik "şövalye aşkı" (*courtly love*) mitolojisi, aslında önüne gelene tecavüz etmeye çalışarak ortalarda dolaşan serseri şövalyenin idealize edilmesinden başka bir şey değildir. Şövalyenin "haysiyetinin" de aşkından farklı olduğunu söylemek mümkün mü?)

dirler, vasalıdırlar. Giyimlerindeki bireysellik belirtici unsurlar, onların bu bağlılığını da vurgular. İkincisi, Şövalye ve Samuray yaptıkları her şeyi daha büyük bir amaç uğuruna, bir öyküleştirme/destanlaştırma gayretiyle, gezgin ozanların ve vakanüvislerin yüzü suyu hürmetine yaparlar. O yüzden de kimliklerinin *zırha rağmen* bilinmesi, zırhın üstüne, yüzeyine resmedilmesi gerekmiştir.

Ancak bu zırhla belirlenen kimlik, yanında yeni bir faktör de getirir. Kurosawa'nın *Kagemuşa*'sında, bir Japon savaş şefinin suikastten korunmak için dublör kullanmasının öyküsü anlatılır (*Kagemuşa* da ikiz/dublör demektir zaten). Savaş şefi bu tedbire rağmen suikaste kurban gidip ölünce, zavallı bir köylü olan dublör onun zırhını giyerek savaşa gider; artık "o" olmuştur. *İlyada*'da (Antik Yunan zırhı şövalye ve Samuray zırhlarına tam olarak benzemiyor, üstelik bu dönemlerin beden tasarımları da tamamen farklı, ama örnek *bir arketip olarak* gene de geçerli) Patroklos küskün Akhilleus'un zırhını giyerek o imiş gibi savaşa katılır. Zırh, bu açıdan bakıldığında bir kimlik cüzdanı işlevi görür; giydiğiniz zırhın sahibi "olursunuz".

Patroklos, Akhilleus'un zırhına rağmen ölür, Kagemuşa da yenilgiden kurtulamaz. Zırh, bedeni korumaya yaramaz iki durumda da. Peki öyleyse nedir zırhın giyene faydası? Şöyle bir tanımın faydası olabilir belki:

"*Zırh*: İçtekini, dışarının bakışlarından saklayamazsa, daha çabuk yenilir insan ve daha kolay öldürülür savaş meydanlarında."[2]

Daha önce yekpare zırhın bedeni kılıçtan, göğüs göğüse çarpışmadan olmasa da oktan koruduğunu, esas olarak (askeri anlamda) bu işe yaradığını söylemiştim. Ancak ok ile kılıç arasındaki fark, basit bir silah teknolojisi farkı olmaktan çok ötededir; aslında tam olarak göz ile el arasındaki farktır. Ok atmak için güçlü bir bilek faydalıdır belki, ama keskin göz olmazsa olmaz şarttır. Bu açıdan bakıldığında da, zırh bedeni elden, kılıçtan değil, nazardan, bakıştan korur.

Zırhın bu işlevi ile şövalye/Samuray'ın onur ve haysiyet kodu arasında bir bağlantı kurmak mümkün olabilir şimdi: Bir haysiyet simgesi olarak zırh, zelil (*abject*) bedeni gizler. Beden zillettir; işer, sıçar, kusar, tükürür, boşalır, terler, kokar. Zırh haysiyettir, içeriyi dışarıdan saklar, bedenin ifrazatını gözden gizler, teni örter, yok sayılmasına yardım eder.

Patroklos Akhilleus'un, Kagemuşa efendisinin zırhlarını giyince "onla-

2. Elif Şafak, *Mahrem*, roman, Metis Yayınlarından çıkacak.

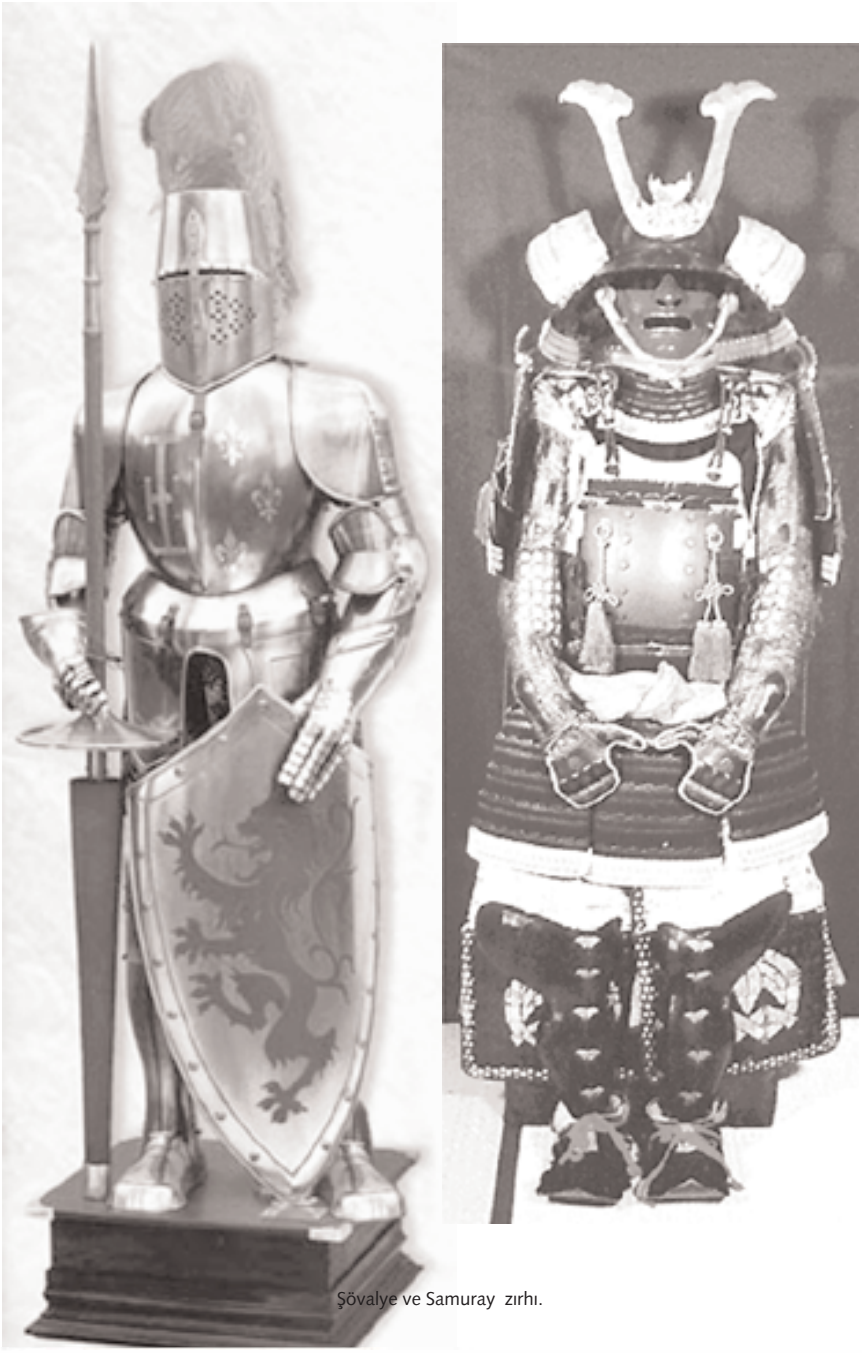
ra" dönüşüyorlardı. Çünkü önemli olan beden değil zırhtır. Efendi *Şogun*'un haysiyeti zırhında mukimdir, Akhilleus'un yiğitliği de. Zırh bedeni örtünce, bedenin varlığı ortadan kalkar; Kartezyen anlamda bedenin sürücüsü, süvarisi olan ruh, zırha sığınır. Zırh ölünce ruh da ölür (o yüzden *İlyada*'nın sonunda Akhilleus'un da ölmesi şarttı).

Avrupa ve Japon Ortaçağlarının, bedeni zilletin kaynağı olarak görüp yok etmeye, ama bedensiz bir ruhu yaşatmanın yolu da bir türlü bulunamadığı için üstünü örterek saklamaya gayret eden haysiyet anlayışı budur işte: Bir yandan soyluluğa, bir yandan erkekliğe sımsıkı yapışıktır. Soyluluğa yapışıktır çünkü zaten Türkçe'de "haysiyet" kavramıyla karşıladığım *dignitas,* soyluluk kökenli bir kelimedir.[3] Erkekliğe bağlıdır çünkü ilke sistemini savaştan, yani tanımı gereği *erkek* bir fiilden alır. Kadınlar da savaşır mutlaka. Amazon (hem gerçek hem de mitolojik anlamında) bunun iyi bir örneğidir. Ama Amazon zırhıyla değil, çıplaklığıyla savaşçıdır. Nitekim, Amazon arketipinin güncel, popüler ve kitch sureti Xena, sadece bedenini görünür kılacak, erotize edecek bir zırh giyer. Ancak tarihte ve edebiyatta gerçek anlamda "zırhlı kadın" imgesi neredeyse yok denecek kadar azdır – bir örnek, Jeanne d'Arc dışında.

Jeanne d'Arc'ın zırh giymesi, erkek dünyasına bir tecavüzdür (gerçi o miğfer giymeyerek yüzünü açıkta bırakır, ama olsun). Nitekim, ataerkil düzenin baş koruyucusu kilise, onu tam da bu yüzden yakar: İsyan ettiği için değil, zırh giydiği, erkek kılığına büründüğü için. Zırh, Jeanne'ın bedenini saklamaya yaramaz; bir kadının bedenini görünmez kılmanın başka yolları vardır: Onu eve kapatırsınız, çarşafa ya da rahibe cübbesine sokarsınız, ama bütün bunları yaparken mümkün olduğunca anonimleştirirsiniz. Örtünme ya da kuşatma, kadını erkek dünyasına karşı görünmez kıldığı gibi, erkek dünyasını da kadın için ulaşılmaz kılmaya yarar. Oysa kadının zırh giymesi, onu erkekten ayıran sınırı aşmaktır, travestidir; travesti olduğu için de altüst edicidir. Travesti bir davranış ise kadının bedenini saklamaz, tersine görünür kılar. Jeanne'ın zırhla görünür olan bedeni, kilise tarafından yakılarak yok edilir.

Şövalyenin ve Samuray'ın zırhlarının, yani bedeni görünmez kılma, saklama ve giderek yok sayma çabalarının esas olarak meslekleriyle bir ilişkisi yoktur; çünkü iki zırh da bedeni görünmez kılarken, savaşçıyı iyice gö-

3. "Haysiyet/*dignity*" kavramlarının epeyce kapsamlı bir etimolojisi için, Orhan Koçak'ın bu sayıdaki yazısına bakılabilir.)



Şövalye ve Samuray zırhı.

rünür hale getirir. Savaşçıyı görünmez kılan, arkadan dolaşmasını, karanlıklarda saklanmasını, sızma, suikast ve sabotaj gibi işlerde yetkinleşmesini sağlayan, simsiyah, hafif ve gene tüm bedeni örten ninja elbisesidir. Ama gayet iyi biliriz ki, tam da yukarıda sayılan işlevlerinden ötürü, ninjanın haysiyet ve onur gibi kavramlarla ilişkisi yoktur. Onun işi savaşı kazanmak, "işi bitirmektir".

Bedeni zillete, gemlenmemiş arzuya ve ifrazata indirgeyen Avrupa ve Japon Ortaçağları, haysiyeti zırhta, bedenin yok sayılmasında bulurlar. Yani ruhu bedenden çıkarıp, bedeni saran bir kabuğa taşırlar ve o kabuğu kutsarlar. Beden zelildir, zırh kuşanamayan halk (serf, köylü) zelildir, zırh giymesi yasak olan kadın zelildir: Aşağılıktır, utanılacak bir şeydir, iğrençtir. Tek kelimeyle özetleyelim: *İçtir*. Haysiyet *dıştadır*. Ya da, daha doğru bir söyleyişle, içle dışın arayüzündedir. Şimdi başta sözünü ettiğim harakiri/soylu ihtihar temasına dönecek olursak: "Soylu intihar"ın bilek/boğaz kesmek, kalbe kılıç saplamak ya da yüksek bir yerden atlamak gibi kestirme, kısa ve daha az acılı bir yöntem yerine "karın deşme"yi şart koşması, haysiyetten zillete geçişin simgesidir. Haysiyetini kaybeden şövalye/Samuray, karnını deşerek "içini dışına çıkarmalı", düştüğü zelil duruma bedeniyle işaret etmelidir.

Kuşkusuz, Avrupa Ortaçağı bu ideolojik yapının tam tersini de, alttan alta süren, bastırılan, ancak zaman zaman yüze çıkmasına izin verilen ama asla yokolmayan bir gelenek olarak üretmiştir: Şenlik. Şenlik için dışa dökülmesidir (kusmuktur, boktur), ayakların (pis, kokulu ayakların) baş (dik duran, haysiyetli baş) olmasıdır. Türkçe'de "şenlik" terimiyle karşıladığım "*carnival*" kelimesinin Latince *carne* (et) kökünden gelmesi boşuna değildir. Şenlik ruha karşı tenin, etin, bedenin yüceltilmesidir. Bastırılmış olanın kontrollü, sınırlı bir biçimde, geçici bir süre için geri dönmesine izin verilmesidir. Bu kontrolün ve sınırın bir anlamı ve gerekliliği vardır kuşkusuz. İlanihaye uzatılmış bir şenlik, ruh/beden ikiliğinin beden yanını mutlaklaştırarak her tür düzenin, uygarlığın ve giderek insana özgülüğün ortadan kaldırılması demek olurdu; ama şenliğin varlığı da aynı ikiliğin ruh yanının mutlaklaştırılmasına karşı alınmış bir tedbirdir.

Şenlikte normal gündelik hayatta görünmez kılınan her şey görünür hale gelir. Bastırmanın, görünmez kılmanın simgeleri ortadan kaldırılmaz, ama alaya alınır, demistifiye edilir. Soylu olan her şey efemineleştirilir (yani kadınlaştırılır, zelilleştirilir); erkek olan her şey ise dev bir fallus simgesine indirgenerek "çük gibi" ortada bırakılır. Soyluluğun ve erkekliğin or-

tak simgesi olan zırh da bu acımasız alaydan payını alacaktır elbet.

Erkek/soylu Ortaçağın bittiğini bize haber veren en temel şenlikli (*carnivalesque*) metin olan *Don Kişot*'un "zırh" kavramıyla epeyce uğraşması boşuna değildir. Daha romanın başında, Don Kişot kendine paslı, berbat ve işe yaramaz bir zırh edinir, ama miğferi yoktur. Miğfersiz bir zırh şövalye haysiyet kodu içinde kabul edilemez olduğu için, Don Kişot kendisine bir miğfer yapar – kartondan. Bu karton miğfer ilk denemede paramparça olunca, şövalyemiz kendine ikinci bir miğfer yapar, ama onu denemez. Zaten ilk deneme bir hata idi; Don Kişot'un bütün fiilleri gibi, demistifikasyona hizmet ediyordu. Ancak Don Kişot'un patolojisi de zaten, o abartılı bastırma mekanizmasıyla, demistifikasyona asla pabuç bırakmaması değil midir? Miğfer, miğferdir işte! Denemeye gerek yoktur. Ama burada Don Kişot'a "deli" yaftasını yapıştırmakta acele etmeyelim. Kartondan bir miğfer, "zırh"ın gerçek anlamına pekâlâ da uygun değil midir zaten? Bakıştan, nazardan korunmaya en az çelik bir miğfer kadar hizmet etmez mi? Miğferin kartondan yapılması, yekpare şövalye zırhının foyasını meydana çıkarır, üzerindeki ideolojik örtüyü kaldırır. Bir roman olarak *Don Kişot*'un temel başarısı da buradadır işte: Şenliğin periyodik olarak, geçici bir süre için popüler alanda yaptığını, "yüksek edebiyat" katına çıkararak kalıcılaştırır.

Belki hâlâ anlamayanlarımız vardır diye, Cervantes romanın sonunda, vali olmuş olan Sancho Pansa'yı da Don Kişot'unkine hiç benzemeyen, pek muhteşem bir zırhın içine sokar. Bu zırhın Sancho'ya kazandırdığı tek şey, temiz bir kötek yemek (çünkü doğrulup kendini savunamıyordur bile) ve mosmor olmaktır. Sancho bu maceradan sonra "yöneticilik" hevesinden vazgeçer.

Peki zırhla ve şövalye onur koduyla böylesine dalgasını geçen Cervantes, her türlü haysiyet düşüncesini bir yana mı bırakmıştır? "Gelgelelim, kürek mahkûmlarıyla konuştuktan sonra Don Kişot 'zorla' sözcüğünün insan vakarına aykırılığını vurgulayan daha yüksek bir ahlaki söyleme yönelir. Bu, Rönesans hümanizmasından esinlenen dini ve varoluşçu bir ahlaktır... Sonunda bu serüvenden de iyi bir dayak yiyerek çıkar."[4] Burada Parla'nın "insan vakarı" ifadesini "insan haysiyeti" ile eşanlamlı kullandığını varsayarsak, Don Kişot'un yerleşik hukuk düzenine alternatif bir "haysiyet" anlayışının ipuçlarıyla cebelleşmekte olduğunu görebiliriz. An-

4. Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İletişim, 2000, s. 13.

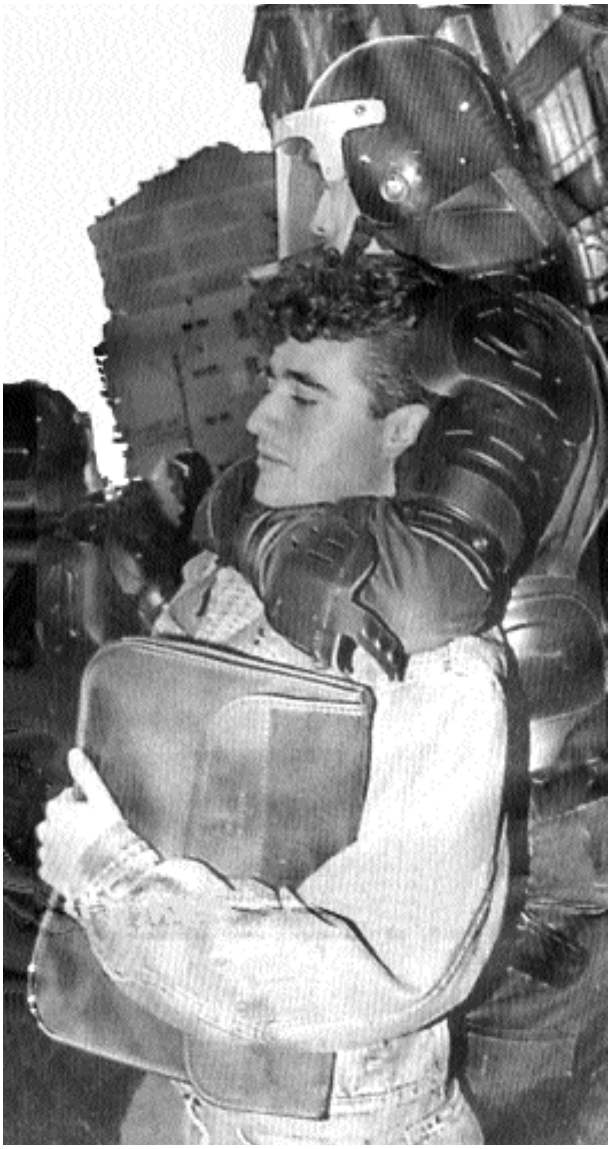
cak bu "haysiyet" anlayışını temellendirmeye kalkışınca da, bula bula "haysiyetsiz" halkı, köylüyü, "haysiyet sahibi" şövalyeye tâbi kılan bir ahlak kodu bulur savunacak. Buna uygun olarak da, kürek mahkûmlarından, zincirlerini ellerine alıp Dulcinea'ya gitmelerini ve onları kurtaran kahraman şövalyenin aşkını dile getirmelerini ister. Zincirlerinden yeni kurtulmuş kürek mahkûmları için bu ahlak kodu, onları mahkûm eden devletin hukukundan daha hayırlı olmadığı için, sonunda Don Kişot, romanın bütününde her fırsatta başına geldiği gibi, iyi bir kötek yer.[5]

Bedenin reddi, görünmez kılınması temelinde yükselen soylu/erkek haysiyet anlayışı, bir davranış ilkesi olarak, feodalizmin sona ermesiyle birlikte ortadan kalkar gerçi, ama bir etik/estetik değerler toplamı olarak yaşamayı sürdürür. Gerçek yaşamdaki karşılığı giderek azaldıkça, idealize edilme ve yüceltilme oranı yükselir. Giderek, "bedeninden kurtulma"yı başaramayıp zillet içinde (bedeniyle) yaşamaya mahkûm edilmiş çağımız insanı için bir tür altın çağ mitine dönüşür.

Zırh ise kılık değiştirerek gündelik yaşantımıza geri döner: Çağdaş polis giysileri, miğferleri, maskeleri ve kalkanlarıyla birlikte giderek Ortaçağ şövalyelerinin, Samurayların kıyafetine benzemiyor mu? Derken tarihte bir an gelir, ve bir miting meydanında, insan haklarını ta Ortaçağdan kalma "insan haysiyeti" kavramı üzerine temellendirerek savunanlarla, o "haysiyet" kavramının bir zamanlarki simgesi olan zırhı giyenler karşı karşıya gelirler. Somut simge, soyut kavramı döver. Kavram ve simge o kadar ayrışmıştır ki, ne "haysiyet"i savunanların zırhı kalmıştır, ne de zırh giyenlerin haysiyeti. Haysiyet kavramı zırhtan soyunarak çıplaklaştıkça, farklılaşır: Önce erkeklikle ilişkisini yitirir (teni ve haysiyetinden başka hiçbir şey giymeden, at üstünde kentin içinden geçen Leydi Godiva arketipini düşünelim: Bunu bir erkek yapamazdı, yapsa da ancak sakil olurdu). Sonra da soylulukla tüm bağları kopar. Fransız İhtilalinin *sans culotte*'larından ("donsuzlar"), Bergama'da siyanürle altın çıkarılmasına soyunarak direnen köylülere kadar bir dizi halk hareketi de bunun için bir arketip oluşturur. Demek ki bunca zamandan sonra, haysiyet bedene geri dönebilir artık. Karşısında ise yalnızca bir simge kalmıştır: İçi boş, tekinsiz bir zırh.

—

5. *Don Kişot* üzerine olan bu tartışmanın tümünü, *Don Kişot*'u anlamamı "zorla" da olsa (yalnızca kitabıyla değil, öğretmenliğiyle de) sağlayan Jale Parla'ya borçluyum.



Ankara, Ekim 1996, öğrenci protestoları sırasında...

YASANIN KAYNAĞI ÜSTÜNE

Zeynep Direk

*YASANIN ÖNÜNDE**

Yasanın Önünde bir kapıcı durmaktadır. Taşralı bir adam bu kapıcıya gelerek Yasa' ya kabul edilme ricasında bulunur. Fakat kapıcı şu anda buna izin vermeyeceğini söyler. Adam bunu bir an düşünür ve daha sonra kabul edilip edilemeyeceğini sorar. "Mümkün," der kapıcı, "fakat şimdi değil." Kapı, her zamanki gibi açık durduğundan ve kapıcı da kapının bir yanında dikildiğinden, adam da biraz öne doğru eğilerek kapının girişinden pek de aydınlık olmayan içerisini şöyle bir görmeye çalışır. Bunu izleyen kapıcı güler ve şöyle der: "Eğer içeriye girmeyi bu kadar istiyorsan, benim reddime rağmen girmeyi bir dene istersen. Ama şunu bil: Ben güçlüyüm ve ben kapıcıların en sonuncusuyum. Her salonun girişinde başka bir kapıcıyla karşılaşacaksın, her birisi bir öncekinden daha güçlüdür. Üçüncü kapıcı öyle güçlü ki ben bile ona bakmaya dayanamıyorum." Bunlar taşralı adamın beklemediği zorluklardı. "Yasa, elbette herkesin her zaman erişebileceği bir şey olmalıdır," diye düşünüyordu. Ama şimdi, kürk mantosu içindeki, kocaman sivri burunlu, uzun, ince tatar sakallı kapıcıya baktıkça, girme iznini alana kadar beklemenin daha iyi olacağına karar verdi. Kapıcı ona bir tabure verdi ve kapının bir yanına oturttu. Adam orada günlerce, yıllarca oturdu. Kabul edilmek için birçok girişimde bulundu ve ısrarcılığıyla kapıcıyı yordu. Kapıcı ara sıra onunla konuşuyor, ona evi ve başka şeyler hakkında sorular soruyordu. Ancak bu sorular büyük efendilerin sordukları sorular kadar kayıtsızca sorulmuş sorulardı. Ve konuşmalar hep henüz içeri giremeyeceği cümlesiyle bitiyordu. Bu yolculuk için yanında pek çok şey getirmiş olan adam, sonunda kapıcıya rüşvet vere vere her şeyini tüketti. Memur her şeyi kabul etti ama hep şunu vurguladı: "Bunu kabul etmemin tek nedeni, acaba yapmadığım bir şey kaldı mı diye düşünmekten kurtarmaktır seni." Bu yıllar boyunca adam dikkatini neredeyse sürekli bir biçimde kapıcı üstünde yoğunlaştırdı. Diğer kapıcıları unuttu, ve bu ilki ona Yasaya erişim yolundaki tek engel gibi görünmeye başladı. Kötü talihine lanet etti; ilk yıllarda yüksek sesle ağzına geleni söylüyordu, daha sonra, yaşlandıkça yalnızca kendi kendine homurdanır oldu. Gitgide çocuklaştı; kapıcıyı uzun yıllardır temaşa ettiğinden ve kürk yakasının üstündeki pireleri dahi artık çok iyi tanıdığından, kapıcının fikrini değiştirmek için kendisine yardım etsinler diye pirelere bile yalvarmaya başladı. Gözleri zayıfladı, artık uzağı pek görememeye başladı. Dünyanın ger-

* Franz Kafka, "Before the Law", *Wedding Preparations in the Country and Other Stories*, Penguin, 1978.

çekten karanlık mı olduğunu yoksa gözlerinin mi kendisini aldattığını bilemez oldu. Ama içinde bulunduğu karanlıkta, Yasanın kapısından söndürülemez bir ışığın sızmakta olduğunun farkına varmıştı. Pek fazla zamanı kalmamıştı artık. Tam ölmeden önce, bu uzun yıllar boyunca yaşadığı tecrübeler kafasında tek bir noktada, şu ana kadar kapıcıya sormamış olduğu bir soruda birleşti. Elini sallayarak kapıcıya gelmesini işaret etti, çünkü artık kaskatı kesmiş olan vücudunu kaldıramamaktaydı. Kapıcı ona doğru eğilmek zorunda kaldı, çünkü aralarındaki boy farkı taşralı adamın aleyhine oldukça değişmişti. "Şimdi de ne istiyorsun?" diye sordu kapıcı. "Ne kadar tatmin olmaz adamsın." "Herkes yasaya ulaşmaya çalışıyor," dedi adam, "peki nasıl oluyor da bunca yıldır buraya benden başka, Yasaya kabul edilmek talebiyle gelen olmadı?" Kapıcı, adamın hayatının sonuna geldiğini anlamıştı, adamın iyice zayıflamış olan kulaklarının işitebilmesi için iyice yaklaşarak haykırdı: "Senden başka kimse kabul edilemezdi bu kapıdan, çünkü bu kapı yalnızca senin için yapılmıştı. Artık şimdi kapatacağım onu."

I

Yasa ve adalet birbirini varsayan ama birbiriyle örtüşmeyen kavramlardır. Politikadan söz etmeye başlar başlamaz, hukuk, bizi bir yandan yasaya uygunluk anlamında adil olana, diğer yandan da pozitif yasaya uygunluğun ötesinde bir anlam taşıyan adalet kavramına göndererek kendi içinde bir ikileşme doğurur. Bu ikileşme üstüne üretilen düşünce hukuk felsefesi alanına dahildir. Örneğin, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında yapılan ayrım, bu ikileşmeye tanıklık eder ve ona karşı gösterilen klasik bir tepkidir. Pozitif hukuk, adaleti yasaların izin verdiğiyle sınırlarken, doğal hukuk, doğayı bir norm gibi ele almak suretiyle, adaleti tarihselin ve kültürelin ötesinde tanımlamıştır. Kaba bir tabirle "ereksel evren anlayışının" terk edilmesiyle, doğayı adil olanın ölçüsü gibi gören Eski Yunan düşüncesinin yerini, doğanın yerine insanı koyan modernizm ve onun hukuk anlayışını belirleyen tasavvurlar ve değerler sistemi almıştır.[1]

Yasa ve adalet ikiliği, politikanın hukukla ilişkisini çift yönlü bir ilişki haline getirir. Politik eylemlerin ilke olarak hukuksal bir çerçeve içinde kalmaları ve yasaya uygun olmaları gerekçesi ile hukuk politikayı denetler. Buna karşın, politika da "adalet" fikrine atıfta bulunarak hukuku denetler. Eğer yasa ve adalet ikiliği olmasaydı, adil olmayan yasalar olduğunu söyleyebilmek gibi bir imkâna sahip olmayacaktık; çünkü, eğer adil olan yasaya uygun, adaletsiz olan yasaya uygun olmayan demek ise, adil olmayan yasa, yasaya uygun olmayan yasa demektir ki, bu da bir paradokstur. 1789 İnsan Hakları Bildirgesi, yürürlüğe koyulacak yasaları meşrulaştırmayı değil, yasamanın saygı göstermesi gereken sınırları, normları meşrulaştırma-

yı hedefler. Bir anlamda, yasanın sınırlarını meşrulaştıran insan fikri, yasanın ötesindeki adalet fikrinin yerine geçmiş olur. İnsan haklarına başvuruda bulunan her türlü sivil itaatsizlik hareketinin haklılığının tartışılması, bizi temelde yasanın ötesindeki adalet fikri ile yasanın adaleti arasındaki ilişkiye götürmektedir. Sivil itaatsizlik politikaları hukuksal bir çerçeveye hapsolmamaları sayesinde hukuku dönüştürücü işlevlerini yerine getirirler. Politika ilkesel olarak ait olduğu hukuksal çerçeveyi, yani yasallığı, aşabilme hakkına sahip olmalıdır. Politikanın tehlikesi ve riski, hukukun temel gerilimine bağlı olarak şöyle ifade edilebilir: Gerçek politik kararlar ve eylemler hukuka karşı birbiriyle çelişebilen iki yükümlülükle meydana çıkarlar; çünkü hem yasaya uygun olmakla yükümlüdürler hem de, eylem yoluyla var etmeyi hedefledikleri bir doğruluk ya da adalet fikrinden çıkmış oldukları için bu fikre karşı sorumludurlar.

"Doğa"nın yerine "insanı" geçiren Aydınlanma, doğayı sömürmenin kavramsal yapısını kurmakla kalmamış, canlılar hiyerarşisinin başına koyduğu insan kavramı, gizlice insanlığın belli bir kısmını ayrıcalıklı hale getirdiğinden, bu "insan" kavramıyla gündeme gelen eşitlik talebinin altını oyan bir çelişkiyi de içinde barındırmıştır.[2] Aydınlanma eleştirisi, en radikal biçimlerinden birisine "insan" kavramının kuruluşuna içkin olan metafiziğin yapısökümüyle ulaşır. Yapısöküm yönelimli politik sorgulamanın, "insan" fikrine dayalı doğal hukuk söylemini sarstığı, adalet fikrinin insan kavramında bulduğunu sandığı temel dayanağını kaybetmesine sebep olduğu söylenebilir. Aciliyetleriyle eylem ve karar talep eden politik sorunlarla mücadele "insan hakları" gibi kavramlara dayanırken, tek tek durumlarda adil olanın sezgisel açıklığı, adalet fikrinin karanlık uçurumunu stratejik bir suskunlukla örter. Adorno gibi genelin karanlığı olmadan tikelin bu açıklığının da olamayacağı düşünülebilir; böyle bir saptama, yasa ve adalet çiftinin genelliğini çapraz bir biçimde deşmeye ve buradaki suskunluğu tekilleştirmeye çalışan Derridacı düşünümü kışkırtırdı ancak.

Bu makalede Derrida'nın politikayı yasa ile adalet arasında nasıl konumlandırdığı, nasıl bir politika önerdiğini tartışmayacağım. Ama Derrida'nın yasa adalet ikiliğinin, yasanın kaynağını sorgulamasının ve buna bağlı olarak üstünde durduğu "kuruluş" kavramının onun felsefesinden çıkacak bir politikanın temel kavramlarını sağladığını düşünüyorum. Bu sebeple bu kavramların öne çıktığı metinleri ele alıp birbirine bağlayarak yorumlamaya çaba sarfettim.

II

Derrida'nın politikayla ilgili ilk metinlerinden birisi sayılabilecek "Nelson Mandela(nın) Hayranlığı ya da Düşünümün Yasaları"[3] adlı makale, Mandela figürünü yasa ve adalet ikileşmesini merkezi hale getirerek yorumlar. Mandela'nın hayran olduğunu söylediği şey, Batı'nın *Magna Carta* ile başlayan geleneği, İnsan Hakları Bildirgesi, insanın haysiyeti (*dignité*) kavramı, parlamenter demokrasi, yasama, yargı, yürütme güçlerinin ayrılması ve yargının bağımsızlığıdır (Ps, s. 456). Derrida'ya göre, bu geleneğin gerçek mirasçısı, onu kötüye kullanan ve tekelinde tutabileceğini sanan Beyazlar değil, Batı'nın yasasının mantığını koruyarak yeniden üreten bir düşünümün edimiyle, şimdiye dek görülmemiş, duyulmamış bir şeyi yapan Mandela'dır. Tüm insanlığı, şiddeti fazlasıyla görünür olan Beyazların ayrımcı anayasasına tanık olmaya çağırırken "vicdan" kavramıyla evrensel bir adalete başvurmuştur Mandela. Ötekinin temsil ettiği ama çifte standartlı bir biçimde yaşadığı evrenseli üstlenirken, Mandela'nın Batı'nın *Magna Carta* ile başlayan geleneğine onun kendine inandığından da çok inanır görünmesinde Derrida'nın politik bir ironi görmemesi şaşırtıcıdır. Üstelik Derrida, Nelson Mandela'nın yasa ile vicdan arasında bir ayrım yaptığını ve vicdanı yasanın üstüne koyduğunu belirttikten sonra, onun "vicdan" kavramını, "Rousseau'nun itiraflarında duyar gibi olduğumuz dolaysız ve yanılmaz adalet duygusu"na, kalbimize işlenmiş olan "yasanın yasası"na bağlamıştır (Ps 464, NM 27). Rousseau'ya yapılan atıf, Mandela'nın kullandığı "vicdan" kavramının böyle düşünülüp düşünelemeyeceğinden hiç şüphe edilmemiş olduğunu gösterir ki bu da Derrida'nın Mandela'yı okurken hayranlık duygusunun şüpheyle karışık bir şaşkınlık duygusunu bastırmış olmasıyla açıklanabilir. Derrida'nın Rousseau'yu okuyuşunun "politik" alanın kuruluşunu düşünme biçimi açısından belirleyici olduğu hesaba katılmalıdır.[4] Toplumsal sözleşme söyleminin yapısökümünün geride politik reçetelerin mümkün olduğu bir alan bırakmamasının yanı sıra, Batı hayranlığını yeterince sorgulamıyor olması tehlikesi vardır her zaman. Ayrıca, "vicdan"ı Rousseau'daki "kalbin yasasına" bağlayan gönderme sorunsuz değildir, çünkü Rousseau'nun "kalbin yasası" dediği şey dolaysız ve yanılmaz bir şey değildir. Daha da önemlisi, yasanın üstündeki "adalet" insana tekil bir birey olarak seslenen bir ses midir? Derrida bu sesi de, metafiziğin logos-merkezciliğini, ses-merkezciliğini eleştirirken karşısına almamış mıdır? Ayrıca yapısöküm, vicdanı da üstü çizilmiş metafizik kavramlar listesi-

ne dahil etmez mi? Neden Nelson Mandela'nın Batı'yı sahiplenirken sahiplendiği kavramlar ve stratejiler bu kez Derrida tarafından hoş görülüyor? Bu sorular önemli olsa da bunlara verilecek yanıtlar bu yazının merkezi konusuna teğet geçer. Vurgulanması gereken şey, bu makaledeki tavra karşın, Derrida'nın başka metinlerinde adaletin "vicdan" kavramıyla bağlanmadığıdır.

"Adalet" fikri, yasayı yargılayan daha üstün bir yasa, "yasanın yasası" olarak düşünülebilir; ama onu bulmaya, onunla karşılaşmaya, onu sağlam temellere oturtmaya giriştiğimizde, temellendirilemez, tanımlanamaz, temsil edilemez olanın girdabına kapılmak kaçınılmazdır. Tevrat'ın yüzünü göstermeyen Tanrısı gibi "adalet" de, kaçınılmaz bir ürperti ve kaygı kaynağıdır. Derrida'nın, *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli*[5] adlı metni, yasa ile adalet arasındaki ikileşmeyi ele alır ama, adaletin ve yasanın ne olduğunu açıklamaya girişmez. Düşünümün her aradığına –aranan gerçekten varsa– doğruca gidebileceği, her aradığıyla yolun sonunda yüz yüze kalacağı bir anın geleceği umudu, özne-nesne ontolojisiyle belirlenmiş bir varsayımdır. Derrida'nın ilk eserleri bu varsayımın sorgulanması olarak okunabilir. Buna karşın, yasanın mistik temelinden söz ettiği 1989 tarihli metninin "çapraz bir sunum" adını alması yalnızca bir tedbirden ibaret değilse eğer bir cüret midir? Çapraz görme ya yukarı ya aşağı bakar, nesnesini zor ve yandan görür, onunla yüzyüze gelmez, onu sabitleştirmekte ya da kendisi sabit kalmakta güçlük çeker, ama yine de görür. Derrida'nın yasanın adaleti ile yasanın ötesindeki adalet arasında yaptığı ayrım, Levinas'ın adalet kavramını kullanışındaki muğlaklıkla ilişkilidir.[6] Levinas'ın "adalet" kavramını birincil kullanımı, ayrımcılığın, ayrıcalığın ortadan kaldırılması, eşitlik, adil bir yasanın adaleti, yasallık anlamını taşır. "Adalet" ikincil kullanımında, ilk anlamı aşan etik bir talebi dile getirir. Başkasıyla karşılaşma ve ondan sorumlu olma bakışımsızlığının deneyiminde dile gelen bu talep ontolojiyi aşan ve onun dili olan bilgiye indirgenemeyen bir sonsuzluktur. Adalet'in Levinas'taki çift anlamı, yasa ve adalet ikileşmesinin ve özellikle de adaletin bilginin ışığı altına getirilememesinin yeni bir biçimde düşünülmesine olanak tanıyabilir. *Yasanın Gücü*'nde Derrida, "Kendinde adalet, eğer böyle bir şey varsa, yasanın dışında ve ötesindedir ve yapısöküme tabi tutulamayacak bir şeydir" (FL s. 35) derken Levinas'ın adalet kavramının ikinci kullanımına göndermede bulunur. Derrida ben'in, başkalığın yüzleri karşısındaki, bu yüzlerin izlekleştirilemeyen sonsuzlukları karşısındaki tutsaklığından bahsederek (FL s. 48) yasanın

ötesinden gelen bir adalet talebi ile yasanın adaleti arasındaki ilişkiyi sorgulamakta ve yapısökümü bu iki adalet arasında konumlandırmaktadır. Ama Levinas'a yapılan gönderme adaletin ve yasanın "çapraz" sunulabileceği teziyle ancak gelip geçici bir şekilde buluşacak, Tanrı ya da öteki çapraz bile olsa görülemeyeceğinden, onunla aramdaki ilişki doğrudan "konuşma"(*discours*) olduğundan ve çapraz sunum hitap olmadığından, Derrida Levinas'ı terk ediverecektir hemen.

Yasanın Gücü'nde çifte talebin, çifte bağlılığın içinde bir açmaz (*a-porie*) deneyimi olarak tanımlanır yapısöküm. O, ne yasaya, yasallığa karşı sorumluluktan vazgeçebilir ne de yasanın ötesinden gelen bir adalet talebine boş verebilir. Açıklanabilirliğin ötesinde bulunan adalet, yapısökümü kışkırtan ama kendisi ona tabi tutulamayacak bir şeydir. Yasa ile adalet –yasa ile yasanın yasası, yasanın adaleti ile yasanın ötesindeki adalet– arasında nasıl bir ilişki bulunur? Yasanın olmadığı yerde yasanın ötesinde bir adalet de olamaz çünkü yasanın ötesindeki adalet güç kullanılarak yürürlüğe sokulan bir yasayı talep eder. Adalet fikrinden yoksun bir yasa olabileceğini düşünmek de zordur çünkü yasanın adaleti, kendi ötesindeki adalet adına işler.[7] Derrida, adalet ve yasanın birbirinin içinden işleyişlerini vurgulamakla yetinir. Asıl konumuz yasanın gücü ve otoritesi sorunudur. Yasaya neden doğrudan yaklaşılmayacağı açıklanmamış, okuyucu, daha ileride üstünde duracağım "Yasanın Önünde" adlı makaleye gönderilmiştir.

Yasanın Gücü'nde, yasanın varlığının gizli ve görünmez, kaynağının ulaşılmaz oluşu Derrida'nın ona "mistik" sıfatını yakıştırmasının nedenidir. Derrida bu yakıştırmayı Pascal'den alır. Farklı kültürlerin ve toplumların farklı yasalarla yönetildikleri olgusunun keşfi, bazı Avrupalılara yasalarının haklılığının evrensel olmadığını düşündürmüştü. Pascal *Düşünceler*'de şöyle yazar: "Biri adaletin özünün yasa koyucunun otoritesi, diğeri hükümdarın işine gelen, bir başkası da halihazırda geçerli olan gelenek ve görenekler olduğunu söyler; en doğruyu sonuncu dile getirmektedir. Hiçbir şey bir tek aklı izleyerek haklı çıkmaz; zaman her şeyi sarsar. Gelenek ve görenek eşitliğin kaynağıdır, bunun tek nedeni de kabul edilmiş olmasıdır; otoritesinin mistik temeli de budur. Onu ilkesine geri götüren ve ortadan kaldıran şeydir bu."[8] Yasanın otoritesi yerel gelenek ve göreneklere dayandığından ve birden fazla gelenek bulunduğundan aklın yasaları haklılaştırmaya ve evrensel kılmaya çalışması boş ve tehlikeli olabilecek bir uğraştır. Üstelik, eğer akıl, yasanın özünü ortaya serer, anlamını tartışmaya

açarsa, zaman içinde yasa, tartışıla tartışıla, insanları kendisine uymaya zorlayan yanını, yani otoritesini kaybeder. Pascal'e göre, yasalar insanlar onlara uydukları için vardır ve bundan başka haklılıkları da yoktur. İnsanların bu yasalara nasıl uymaya başladıklarını akılla açıklayamıyorsak yasanın otoritesi de akılla açıklanamaz. Pascal bu otoriteyi Montaigne'den aldığı bir sözcükle "mistik" olarak niteler. Ama eğer kendimi yasanın öznesi haline getirerek yasayı akılla açıklayamıyorsam, o zaman akılla açıklanamayan bir yasanın beni zorlaması da kabul edilebilir bir şey değildir. Bu sefer de yasa keyfi bir niteliğe bürünecek ve bu nedenle otoritesini yitirecektir. Bu ikilemin ortaya çıkışının koşulu, Lyotard'a göre, bilişsel değeri olan saptamaların dilinden, emirlerin, normların diline ait olanın çıkarsanabileceğini varsaymaktır. Analitik felsefe geleneğinin G. E. Moore'dan beri bildiği gibi, bir durumun saptanmasından bir şeyin şu ya da bu şekilde olması gerektiği sonucunu çıkartmak için başka bir reçetenin öncül konumunda kullanılmış olması gereklidir.[9] Lyotard da, emirlerin diliyle saptamaların dilinin aynı kıstaslarla ölçülemeyecek (*incommensurable*) diller olduğunu vurgularken oldukça iyi bilinen bir şeyi tekrarlamaktadır.[10] Ona göre, bunu çok iyi bilen filozoflardan biri de Kant'tır. Kant, ahlak yasası için bir çıkarsama (*deduction*) sunmaz. Ahlak yasası yetkilendirilebilen, haklılaştırılabilen bir şey değildir. Ahlak yasasının nesnelliği, teorik, spekülatif ya da deneyle desteklenen akıl kullanılarak bir çıkarsamayla ispatlanamaz. Eğer pratik aklın reçetelerini (*prescriptions*) yetkilendiren bir ilke olsaydı bu yönergeler kendiliğinden nedenler olamayacak, özgür irade ortadan kalkacaktı. Kant, bir yandan ahlak yasasını çıkarsamaz ama öte yandan da ince bir stratejiyle, otoritenin keyfi hale gelmesi tehlikesinden kurtulmaya çalışır. Çıkarsamanın yönünü değiştirerek, ahlak yasasını bir öncül olarak kullanır ve ondan özgürlük yetisini çıkarsar. Özerklik, aklın uyacağı yasayı yasamasıdır.

Lyotard, otoriteyi meşrulaştırma çabalarının kısır döngülerde takılıp kalmasını (senin üzerinde yetkim var çünkü bu yetkiyi bana sen verdin); açıklamaya çalıştığı şeyi açıklamamasını (yetkiyi yetkilendiren şey yetkilendirmedir); sonsuzca geriye gidişe düşmesini (x'i yetkilendiren y, y'yi yetkilendiren z'dir...); Tanrı, hayat gibi adların yetkilendirmesinin paradoksunu ve "egemenliğin açmazı"nı[11] aynı nedenden kaynaklanan sonuçlar gibi görür. Bu "neden"in "mistik" bir tarafı yoktur ona göre. Şöyle der: "Bilişsel karakterdeki önermeleri reçetelerden (*prescriptives*) ayıran uçuruma 'mistik' bir derinlik vermek için bir sebep görmüyoruz. Kant bazen

buna kapılmıştır, Wittgenstein[12] da öyle. Pascal, sofistlere en yakın olandır, çünkü sevinç gözyaşları içindeyken bile (diğerlerinden) daha makuldur."[13] Lyotard'a göre "mistik" sözcüğü, doruğuna paradokslarında ulaşan bir aklilik düşkünlüğünü belirtmektedir. Lyotard'ın emirlerin dilinin saptama yapan önermelerin diline indirgenememesinde "mistik" bir şey görmemesinin, bu iki dili birbirinden ayıran uçurumun derinliğini, verili bir olgu gibi kabullenilmesi gereken bir şey olarak sunmasının sebebi, Lyotard'ın akla düşkünlüğün bir göstergesi olarak gördüğü paradoksların performatifler kuramı ile çözüldüğünü düşünmesi olabilir. Oysa "mistik", göklerden insani edimlere indirgendiğinde kaybolmaz.

Derrida'da "mistik", "bilmek istememek", "henüz bilememek", "bilginin ilerlemesinde bir sınır" değildir; "bilinmesi yapısal bakımdan söz konusu olmayan" şeydir. O, itiraf edilecek bir içsellik değildir; özel olduğu kadar kamusaldır ama görüngü haline de getirilemez. O, eski anlamıyla "sır"dır; yani benim bilip başkasının bilmemesi gereken bir şey değil, kendisini bilgiye açık etmeyen şey. Ama görüngü haline getirilememesi onun "numenal" olması anlamına da gelmez. Ne din, ne felsefe, ne ahlak, ne politika bu anlamda bir sır kabul edebilir.[14] Belki de bunlar, Lyotard'ın gözünde bir totolojinin mistifikasyonundan ibarettir. Lyotard haklı gibi görünebilir ama Derrida'nın düşüncesini değerlendirmeden önce, onun yasanın otoritesinin kaynağını "mistik" olarak tasvir eden geleneği izlerken yeni bir yaklaşım ortaya koyup koymadığını, dikkate değer sonuçlara varıp varmadığını araştırmak gerekir. İleride göreceğimiz gibi, Derrida'nın yaklaşımı takip ettiği geleneğe göre pek çok yenilik içerir. Bence en önemli yeniliklerden biri, onun, yasanın otoritesinin bilgiye elvermeyen çokkaynaklılığını, ilkin anlatıyla, edebiyatla, kurguyla ilişkisi üstünden tartışmış olmasıdır.

III

Kafka'nın "Yasanın Önünde" adlı anlatısı üstüne Derrida'nın yazdığı, aynı adı taşıyan makale, birbirine bağlanan iki soruyu ele alır.[15] Bunlardan ilki edebiyatı, ikincisi de yasayı ilgilendirir.[16] İlkin soruların dile getiriliş biçimleri üstünde durmak gerekir. Edebiyat sorusu ve yasa sorusu "ne" soruları değillerdir. Mesele, "Yasa nedir?", "Edebiyat nedir?" gibi sorulara yanıt vermenin imkânsızlığıdır. Derrida, "Edebiyat nedir?" gibi bir sorudan kaçınarak "Kafka'nın metninin 'edebiyat' başlığı altında anladığımız

şeye ait olduğuna kim, ya da ne, hangi kriterlere göre karar veriyor?" (AL s. 187) sorusuyla işe başlar. Önceki soru, ona göre, biçimsel olarak yanlış bir sorudur çünkü edebiyat bir öz ya da bir töz değildir; "ilişki" kavramıyla düşünülebilir ancak. Örneğin Kafka'nın metni "edebi bir ilişki"dir. Ama "edebi ilişki" deyiminin kullanılması, edebiyat sorusunun yeni bir felsefi kategori kurularak yanıtlandığı anlamına gelmez. Kafka'nın metni, yasa ile ilgili felsefi soruyla edebi bir ilişki kurmuştur. Bunda pek de öyle özel bir şey var gibi görünmez, çünkü her edebiyat metni bir ya da daha çok şeyle bir ilişki kurar. Özel olan taraf, Derrida'nın, ilişki kurulan sorunun genel bir felsefe söylemi içinde yanıtlanamayacağını, yasaya ancak tekil bir edebiyat metninin yaklaşabileceğini ya da "çapraz bakabileceğini" ima etmesiyle ortaya çıkar. "Yasanın Önünde"nin metinsel yapısı edebiyat sorusu ile yasa sorusunu birbirinin içinden geçirdiği, kesiştirdiği için ilginçtir. Yasayı ancak tekil edebi ilişkiler gün ışığına çıkarabilirler ama edebiyatı da yasa ile kurulan tekil ilişkiler aydınlatacaktır. Kafka'nın metni, özünü tartışmadan kaçıran, temsil edilemeyen, doğrudan yaklaşılamayan, varlığını mevcudiyetin ötesinden gösteren yasanın bir metaforunu sunar. Aynı zamanda edebiyatın da metaforudur bu, çünkü bir metnin nasıl edebi olduğu sorusunu tartışmaya açar. Kafka'nın hikâyesindeki yasanın nasıl bir yasa, bir doğa yasası mı, bir ahlak yasası mı, hukuki mi, politik mi olduğu belli değildir. Ne, nasıl, kim ya da kimin sorularılarını paranteze alan edebiyat, dünyevi zemini ortadan kaldırarak yasanın yasalığını tartışmanın yegâne adayı haline gelir. Edebiyatı bu tartışmada ayrıcalıklı kılan, yasanın kurgudan, bir tür anlatıdan, dolayısıyla edebiyattan ibaret olması mıdır? Rudolph Gasché'ye göre, Derrida'nın yasayı ya da felsefeyi edebiyata indirgediğini söylemek metnin talep ettiği dikkatten yoksun bir okuma yapıldığına işaret eder. Derrida'nın Kafka'nın "Yasanın Önünde" adlı öyküsünü tartışmasının sorunsalı Kant'ın ahlak felsefesidir.[17] Kafka'nın anlatısı, pratik aklın güçlü bir felsefi eksiltisini (*ellipsis*) sunmaktadır. Başka bir deyişle, Kafka'nın metni, ahlak yasasının ya da daha genel olarak yasa düşüncesinin felsefi olarak ele alınmasının imkânını adeta içinde barındırmaktadır. Buna karşılık, Kant'ın kategorik buyruğunun, "Eyleminin kuralı kendi isteminle sanki (*als ob*) evrensel bir doğa yasası olabilecekmiş gibi hareket et" diyen ikinci formülasyonu da fantastik bir anlatı kurgusuna ait sayılabilecek bir öğeyi (ya da edebiyatı) adeta içinde barındırmaktadır. Şöyle yazar Derrida: "Yasanın, tam da, özneye hitap ettiği ve onu sorguladığı anda, 'sanki'nin yasa düşüncesinin tam kalbine anlatısallığı ve

kurguyu adeta (*virtuellement*) soktuğunu göstermek istedim. Yasa, otoritesinin tüm tarihselliği ve ampirik anlatısallığı dışlar gibi göründüğü, akılsallığının her türlü kurguya ya da imgeleme, hatta aşkın imgeleme yabancıymış gibi göründüğü anda, *a priori* bu parazitleri barındırıyor gibi görünmektedir" (AL s. 190). "Sanki"nin, saf ahlak yasasının anlatılamazlığının içine anlatıyı sokmayı başarması, anlatının ve kurgunun yasada fiili imkânlar olarak bulunmaları anlamına gelmez; bunlar *gücül* (*virtuel*) imkânlar olarak mevcutturlar yasada... Saf ahlak yasasının ya da genelde yasa düşüncesinin anlatısallığı ve kurguyu *a priori* yapısal zorunlulukla içermediğini, ama bunların onda adeta mevcut bulunduğunu söylemek, anlatının, kurgunun, edebiyatın yasa düşüncesinin imkânının koşulu, kuralı, yasası olması anlamına gelmez. Bu akıl yürütmeyi izleyen Gasché, böylece hem edebiyatı felsefenin tam kalbinde barınan bir öteki olarak tanımlıyor, hem de bu "adeta" barınma, sanallıktan öteye gitmediğinden, edebiyatı felsefenin koşulu ya da kuralı haline getirip felsefeyi edebiyata indirgemek tehlikesine karşı bir üs kuruyor. Felsefe-edebiyat ilişkisini "ötekinin sanal mevcudiyeti" kavramıyla düşünmek simetriyi bozmadığından, felsefe de edebiyatta sanal bir biçimde mevcut bir ötekidir, diyebiliyor Gasché.

Eğer Gasché'nin okuması haklıysa, Derrida'nınki gibi, yasanın özünün kurgu, anlatı, edebiyat olduğunu savunan yorumlar haksızdır. Buna karşın, ötekilerin sanal mevcudiyeti ifadesiyle dolaşıma sokulabilecek genel bir açıklama, Kafka'nın anlatısı üstüne yazılan metnin anlatı ile yasa arasındaki ilişkiyi çözümleyişine oldukça dışsal kalır. Derrida'nın okumasında, anlatıyla yasa ilişkisi aşkın ya da yarı-aşkın denilebilecek şartların diliyle öne çıkar. Örneğin, yasanın tekil bir anlatıyla ilişkisi yasanın görünebilmesinin şartıdır; yasayla kurduğu tekil ilişki de anlatının edebi olmasının şartıdır. İlkin ikinci iddianın üstünde duracağım. Neden, örneğin Kafka'nın metni yasayla kurduğu tekil bir ilişki sayesinde edebi oluyor? Bir metni edebiyat türüne ait bir metin olarak düşünmemizi önceden belirleyen bazı uzlaşmalar vardır. Bunlar Derrida'ya göre, bir metnin birliğini, tekilliğini, özdeşliğini, bitmiş mi bitmemiş mi olduğunu, yazarlığını, hangi türe ait olduğunu vs., ilgilendiren aksiyom niteliğinde birtakım kanılar ya da yargılardır (AL s. 186). Bu uzlaşımlar sistemi içinde bir eserin edebiyat eseri sayılabilmesi için bir özdeşlik, bir birlik, bir tekillik, bir başlık taşıması gerektiğini düşünürüz. Ayrıca bu uzlaşımlar pozitif yasa tarafından, bir dizi yasal edim tarafından korunurlar. Bunların bir tarihi de

vardır: Bugün modern edebiyat dediğimiz şeyin göreceli spesifikliği, pozitif yasanın tarihinin belli bir dönemiyle ilişkilidir. Bir metnin özdeşliğini, onu başka metinlerden ayıran sınırları, metnin başlığıyla, altındaki imzayla ilişkisini ve bunlara bağlı olarak eserlerin mülkiyet haklarını belirleyen çerçeveleme ortaçağda on sekizinci yüzyıla kıyasla oldukça farklıydı (AL s.214, 215). Bizim modern "edebiyat" dediğimiz şey de, on yedinci yüzyılın sonlarından on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar süren bir zaman zarfında yapılmış olan ve eserler üstündeki mülkiyet haklarını düzenleyen, eserlerin özdeşliğini, imzaların değerini, yaratma ile kopyalama arasındaki farkı vs., ortaya koyan birtakım yasalarca belirlenmiştir (AL s. 185). Akademisyenler, edebiyat eleştirmenleri, yazarlar, felsefeciler de yasalarca ifade edilen bu uzlaşımların gardiyanlığını yaparlar. Ama tüm bu koruyuculara rağmen, bir eserin eser olabilmesi için pozitif yasada dile gelmiş olan koşulları sağlaması yetmez. Bu koşulları sağladığı halde pek çok ürünü "edebi" bulmayız. Öyleyse tüm bu uzlaşımlara rağmen, edebiyat metni ile edebiyat türü arasındaki ilişki açıklanmamıştır. Bundan hemen genel birtakım sonuçlar çıkarılabilir: Örneğin bir eserden, onu bir alana ya da sınıfa ait hale getirerek bahsetmenin yanlış olduğu; sınırları belli bir edebiyat alanı ya da türü diye bir şey olmadığı; özden ya da sınırlardan muaf edebiyatın kıstassız, güvenilir bir kavramdan yoksun kalacak bir şey olması gerektiği söylenebilir. Bunlar doğru sonuçlar olabilirler ama bu metinde Derrida'yı ilgilendiren şey bu tür genel sonuçlar değildir. O, Kafka'nın tekil yolalışını izleyerek bir eserin edebi olmasının muammasında yasanın muammasını bulmayı dener: Her edebiyat metni, edebiyat türüne aitse eğer, türün yasası ile bir ilişki kurmak, türün yasasının önüne çıkmak durumundadır. Bu karşılaşma ilişkisi, metnin türün yasasının buyurduğu bazı niteliklere sahip olup olmadığına bakılarak bir tekilin önceden ne olduğu bilinen bir türün genelliği içinde sınıflandırılması değildir. Eğer öyle olsaydı bir tikelin bir tümelin içine sokulması olarak anlayabilirdik "edebi" olmayı. Ama edebiyat türüne ait olmayı belirleyen ilişki bu türden bir ilişki değildir. Bu ilişki bir yasa ile bir şey arasındaki ilişki değil, aslında iki yasalı "enigmatik" bir ilişkidir. Bunu Kafka'nın anlatısına bağlayabiliriz: yasaya girmek isteyen adamın önündeki kapı hep açıktır, kapıcı güç kullanarak değil, söylemiyle durdurur adamı, ama adam da girişini ertelemeye karar vererek bir yasa yapar ve böylece yasanın öznesi haline gelir. Edebiyatın yasa ile ilişkisi de buna benzer: Bir metni edebi yapan şey, o metnin kendi kendine verdiği yasayla türün yasası arasındaki ilişkidir. Metin

kendisine uygulanan yasayı yasar. Edebi olmayı başaran her metin, türünün yasasını başka bir yasa yaparak tanımamak, eğmek, farklılaştırmak, tahrip etmek, geride bırakmak zorunda olduğu için, edebiyat türü hep tek üyeli olacaktır. Edebi olan bir metnin edebiyat türü ile ilişkisinin böyle açıklanması yeni değildir elbette. Walter Benjamin de Derrida gibi bu açıklamaya katılır: "Edebiyatta bütün büyük yapıtların ya yeni bir tür kurduğu ya da eskisini ortadan kaldırdığı söylenir ki doğrudur; başka bir deyişle bütün büyük yapıtlar özel vakalardır".[18]

Derrida'nın öne sürdüğü şeyin yeniliği sanırım "yasa sorusu"ndan düşünmeye başlarsak belirginleşecektir. Derrida'ya göre, anlatı yasanın ortaya çıkışının şartıdır; Kafka'nın metni, tekil bir edebiyat metninin türün yasasının önünde olmasının muammasından genel olarak (herhangi bir) yasanın önünde olmanın muammasına açılır ve hatta daha da ileriye giderek Yasa'nın muammasını anlatır.[19] *Ainigma*, Eski Yunanca ilişki, öykü, bir öykünün karanlık sözleri demektir. Edebi olan bir metnin türün yasası ile kurduğu ilişki iki yasalı "enigmatik" bir ilişkidir, Derrida bu ilişkiyi anlatmak için kaçınılmaz olarak karanlıkta kalmaya mahkûm "tekillik yasası" ifadesini kullanır. Ona göre, bu "tekillik yasası" evrenselle tekilin karşılaşmasını hem mümkün hale getirir hem de imkânsız kılar. Kafka'nın metninde tekilliğin yasayla ilişkisinin paradoksu basitçe şöyle ifade edilebilir: Tekil olan, örneğin Kafka'nın hikâyesindeki taşralı adam, yasanın genel ya da evrensel olan özüyle temas kurmak mecburiyetindedir ve yasaya her zaman herkesin ulaşabilir olması yasanın varoluş koşuludur, ama adam bunu hiçbir zaman başaramayacaktır. Hikâyenin başından sonuna dek, tekillikle yasa arasında bir çatışma vardır ama bir karşılaşmadan söz edilemez. Eğer hikâyenin son sözlerini dikkate almazsak tekilin yasayla olan ilişkisinin de tekil olduğu fikrinin hikâyenin asıl tezi olduğunu gözden kaçırırız. Adam artık hayatının sonuna geldiğinde kapıcıya bir soru sorar: "Peki, ama neden bunca zamandır bu kapıya başka kimse gelmedi?" Kapıcı cevap verir: "Gelemezdi ki bu kapı yalnızca senin için yapıldı, şimdi kapatacağım onu." Kapının tekliği, yasayla olan ilişkinin kaçınılmaz bir biçimde tekil bir ilişki olduğunu, iki yasa arasındaki ilişkinin yasasının tekil olduğunu gösteriyor. Yasanın yasasının tekil bir şey olduğunu da ima eder bu. Derrida, işte bu noktada, Kafka'yı Kant'la okumaya başlar. Kant'ın ahlak felsefesinin merkezi olan kategorik buyruğa yaptığı gönderme belirleyicidir: "Yasa, bazılarının sandığı gibi ne bir çeşitlilik içerir ne de evrensel bir genelliktir. Yasa her zaman tekildir ve Kant'ın düşüncesinin

sofistikasyonu da budur. Yasanın kapısı yalnızca senin içindir, *dich, toi* – biricik bir kapıdır bu, senin için özel olarak yapılmıştır (*nur für dich bestimmt*)" (AL s. 210). Yasa evrensel değildir anlamına gelmez bu; yasanın evrenselliğinin zorunlu olarak tekil olduğunu ima eder. Kategorik buyruğun örnekten bağımsız olarak içeriğine ulaşmak mümkün değildir. Kategorik buyruk bize ne yapılması gerektiğini söylemez; o yalnızca içi boş bir formdur. Kişinin belli bir bağlamda verdiği ahlaki kararı, herkes için genelleştirilebilir bir örnek gibi düşünebilmesini buyurur. Demek ki, örnek (ya da anlatı) yasanın genelliğinden önce gelir; genel ve evrensel yasa örneğe dayanır. Anlatı, bu anlamda, yasanın görünmesinin şartıdır. Ama bu, öncelik ilişkisinde yasanın aleyhine karar verildiği anlamına gelmez. Derrida'ya göre, anlatı ile yasa arasındaki legal anlamda belirme ya da önüne çıkma ilişkisinde öncel ile ardılın saptanamadığı bir zamansallık vardır. Hikâye kendisini anlattığı, kendisi ile ilişki kurduğu yasanın önüne çıkar ama yasa da önüne çıkan hikâyenin önüne çıkmadan yasa olamaz (AL s. 191).

Örnekten, tekil anlatıdan soyutlanan yasa kendini erişilmez, dokunulmaz, temsil edilmez kılar. Erişilmezlik, dokunulmazlık, temsil edilemezlik "yasanın yasası" olduğundan, ondan pay alan tek tek yasaların kategorik bir otoriteye sahip olmalarının da ölçüsüdür. Yasa, kendi içeriğine erişimi yasakladığı oranda kategorik otoriteye sahip olur. Örneğin içeriği, belli koşullarda ne yapılacağını belirtmek olan pozitif bir yasanın içerdiği durum betimlemesinin onu ampirik olana yakınlaştıracağı ve dolayısıyla sorgulanabilir kılacağı ve Pascal'in belirttiği gibi yasanın tartışılabilirliğinin onun otoritesini azaltacağı öne sürülebilir. Daha da ileri giderek, çıkarılan ya da korunan pozitif bir yasanın durum betimlemesinin arkasında yatan değerler ve harekete geçirici sebepler ve bunların sorgulanabilirliği ve "adalet" fikri yerine salt bir pragmatizme, ya da bir zümrenin çıkarlarına hizmet ediyor olması, o yasanın yalnızca haksızlığını değil zilletini de gösterir. Yasa, içeriğine erişebildiğimiz ölçüde kategorik otoritesini kaybeder.

Buna karşın, yasanın kategorik otoritesi ancak bir şey ya da birisi için olduğu sürece geçerlilik kazanır. Derrida, Blanchot'nun "Günün Deliliği" adlı metni üstüne yazdığı "Türün Yasası" adlı makalesinde yasanın anlatıyı talep ettiğini söyler.[20] Yasa, öznesi haline gelebilecek kadar aklı başında, başına gelen olayları "ben"in sürekliliği içinde toparlayıp anlatabilecek birisini varsayar. Yasayı doğuran, gün ışığına çıkaran, yasa karşısında hikâyeden sorumlu olan "ben"dir. Belki de bu yüzden, evrensellikle tekillik ara-

sındaki çatışma salt kavramsal olarak değil, ancak bir anlatıyla ele alınabilir. Böyle bir anlatı, yasanın kaynağı, zamansallığı ve anlatıyla ilişkisi sorularına açılacaktır. Yasanın önünde olmanın hem mekânsal hem de zamansal bir anlamı vardır. Yasanın öznesi ya da anlatının sahibi yasanın karşısında durduğu için yasanın mekânsal anlamda önündedir, yasa zamansal anlamda ondan öncedir. Ama karşıdalık, yasanın dışında olmayı da ima ettiğinden ve tekil anlatı yasanın görünürlüğünün koşulu olduğundan, öznenin zamansal anlamda yasanın önündeliği de söz konusudur. Erişilmez, dokunulmaz, temsil edilemez olan yasa, kendi kendisinin karşısına tekil bir insan olarak çıktığı için yasanın hem evrensel hem de tekil olması yasadır. Bu yüzden Derrida'ya göre yasa kaynaksal olarak bölünmüş, süreksizleşmiştir. Buna bir de yasaya girişi sürekli erteleyen nöbetçiler zincirini eklersek, Kafka'nın öyküsü sanki yasanın *différance* yapısının bir metaforu haline gelir. Daha doğrusu, iki yasalı bir ilişkinin yasası, yasanın önünde olmanın muammasıdır *différance.* Taşralı adamın yasanın önünde olmasına rağmen onun karşısına çıkamamasını, onunla yüzyüze gelememesini açıklar. *Différance* kavramına bağladığımız bu çözümleme, ileride ele alacağımız gibi, Freud'un *nachträglichkeit* veya çift-zamansallık düşüncesiyle ilişkilidir, çünkü Kafka'nın anlattığı, Derrida'nın felsefi olarak açıkladığı şey travmanın ta kendisidir. *Yasanın Gücü*'nün "çapraz bir sunum" adını almasının altında da *différance* yatar. Ne yasa ne de adaletten doğrudan bir şekilde bahsedilemez ya da bunlarla karşılaşılamaz. Karşılaşma, doğrudan karşı karşıya gelme, izlekleştirilmeyi yasaklayanın (burada *différance*'ın) izlekleştirilmesine çalışmak demek olacaktır ki, böyle bir kışkırtmaya kapılınca düşünce kendini açmazlarda (*aporia*) bulur. *Différance* açmazlarla kendini belli edecek; yasanın açmazı, onun zamanla ve tarihle olan ilişkisinde bulunacaktır.

Yasayı bir anlatı yoluyla açıklama girişimleri, yasaya yaklaşmayı ve onu mevcut hale getirmeyi hedeflerler. Ama Kafka'nın anlatısındaki taşralı adam gibi, bu anlatıların hiçbiri yasaya sızmayı, ona içkin hale gelmeyi, onunla bir ilişkiye girmeyi başaramazlar (AL s. 191). Kategorik bir otoriteye sahip olabilmesi için yasa tarihsiz, soykütüksüz olmalıdır ve hiçbir hikâyeye yol açmamalıdır. Kant'ın bize hatırlattığı gibi, saf ahlakın tarihi yoktur. Yasanın kendine içkin bir tarihi bulunmadığına göre, yasayla ilgili hikâyeler anlatılsa bile, bunlar yasaya dışsal olan şartları ya da yasanın ifşa edilmesinin kiplerini ilgilendirir. Buna karşın, kendisini anlatıya açmayan yasa, saklandığı yerden böyle bir anlatıyı sürekli davet eder ya da kış-

kırtır. Derrida, "Yasanın Önünde"de yasanın kaynağını sorgulamadan salt kategorik bir biçimde düşünülmesinin kışkırtmasına kapılıp, Freud'un ahlak yasasının kaynağını araştırmaya girişmesi örneğini verir.[21] *Totem ve Tabu*, ahlakın, toplumun, dinin ve sanatın ortak kaynağının yasaklamalar olduğunu varsayar. İlk yasaklar, antropolojik bulgulara göre, totemizmin, Freud'un birbiriyle ilişkili olduklarını düşündüğü iki tabusu, yani totem hayvanının öldürülmesi ile aynı toteme sahip karşıt cinsten kişilerle cinsel ilişkide bulunulmasını yasaklayan ensest tabusudur. İlk etik kurallar, ilk ahlaki kısıtlamalar, "failleri için suç kavramının kaynağı ve çıkış noktası olan bir fiilin uyandırdığı tepki"den doğarlar. Bu fiil, Freud'e göre, babanın öldürülmesi olayıdır.

Antropolojik bilgilere göre, totem sisteminin ahlaki kısıtlamalarına bağlı olarak yaşayan hiçbir ilkel insan topluluğunda, bütün dişileri kendisine saklayan ve oğullarını sürüden kovan bir baba figürüne rastlanmamaktadır. Ama Darwin'i izleyen ve Atkinson'un hayvan sürüleri ile ilgili bulgularını göz önüne alan Freud, totem sistemini böyle bir babanın yokluğundan türetmeye girişir. Bu sistemin, vahşi sığır ve at sürülerinde olduğu gibi, dişileri tekelinde tutan zalim babanın, sürüden kovulan erkek kardeşlerin günün birinde bir araya gelmesi ve sürüye saldırmasıyla ortadan kaldırılmasına dayandığını ileri sürer (TT s. 196). Kardeşler, öldürülen babayı yiyerek onun gücünü kendilerine maleder ve onunla özdeşleşmiş olurlar. "İnsanlığın belki de ilk bayramı olan totem yemeği, bir çok şeyin –sosyal düzenler, ahlaki kısıtlamalar, dinler– başlangıç noktası olan bu unutulmaz ve caniyane işin bir tekrarı ve anma bayramıdır"(TT s. 197).

Kardeşlerin babayı öldürdükten sonra kapıldıkları ruh halini anlatırken, Freud'un yorumsal modeli, bireysel psikoloji ile kollektif psikoloji arasında kurulan analojiye dayanarak, nevrozlunun baba kompleksinin çift-değerli (*ambivalent*) içeriğini totem sisteminin kaynağında duran ilkele taşımaktadır. İlkel insanı hayvanlıktan çıkaran bu jest, Freud'un da farkında olduğu gibi sorunsuz değildir ama şimdilik sorun anlatının içinde erimiş görünmektedir. "Bu kardeşler, üstünlük ihtiyaçlarına ve cinsel isteklerine şiddetle karşı çıkan babadan hem nefret ediyor, hem de bu nefretlerine rağmen ona sevgi ve hayranlık besliyorlardı. Onu ortadan kaldırdıktan, kinlerini yatıştırdıktan ve onunla özdeşleşmelerini gerçekleştirdikten sonra, abartılmış bir sevginin duygusal gösterilerine kendilerini kaptırmaları gerekiyordu. Bunu pişmanlık şeklinde dile getirdiler". Pişmanlığı sevginin bir tezahürü olarak sunma girişimi, açıklanması istenen şeyin var-

sayıldığını gizler. Ama herhalde bu açıklama pek ikna edici gibi görünmemiş olacak ki Freud, bir dipnotta pişmanlığın niye ve nasıl mümkün olduğunu daha fazla açıklama gereksinimi duyar. Aslında cinayet suçortaklarından hiçbirini tam olarak tatmin edememiştir, çünkü oğulların hiçbiri babanın yerini alamamış, bütün dişilere sahip olamamıştır. Cinayetin aslında yararsız bir iş olduğunu düşünmenin kardeşlerde yarattığı başarısızlık hissi, onları ölü babanın ardından, ona karşı pişmanlığa dönüşen bir sevgi gösterisinde bulunmaya teşvik etmiştir. Pişmanlık ve suçluluk duygusu sayesinde, ölü baba, oğulları üzerinde sağlığında hiçbir zaman erişememiş olduğu bir güce sahip olmuştur. "Babanın, sağlığında yapılmasını bizzat varlığıyla engellediği şeyi, şimdi oğullar, geriye dönük bir boyun eğme ile kendi kendilerine yasaklarlar" (TT s. 199). Böylece, katil kardeşler, insanların yaptıkları ilk toplumsal sözleşmeyle totemizmin iki tabusunu, (zihinlerinde babayı mantıksal ve doğal bir biçimde ikâme eden) totem hayvanının öldürülmesi tabusu ile babanın sahip olduğu kadınlarla birlikte olmayı yasaklayan ensest tabusunu kabul ederler. "İşledikleri suçtan dolayı pişmanlık duyan suç failleri, bu işin bir daha asla olmamasını, fakat bir kere olduğuna göre bunun hiç kimseye üstünlük ve kazanç sağlamamasını kararlaştırmışlardır" (TT s. 220). Ensest tabusunun gerekliliğini anlatmak için Freud yine ek bir açıklama yapar. Hayvan sürülerinde, babanın ölümünden sonra, onun gibi, dişilerin hepsine birden sahip olmak isteyen muzaffer oğullar arasında çıkan azgın kavgalar yüzünden sürü dağılır (TT s. 197). Kardeşler, sanki bütün kadınlara birden sahip olma isteğinin cemaati ortadan kaldıracağını anlamış bulunarak, bir tür sözleşme ile, sürüdeki kadınlara sahip olma hırsından vazgeçmiş ve karşılığında hayatlarını güvenceye almışlardır. Toplumsal hayatı, dayanışmanın ve kardeşlik eğilimlerinin belirlemesi ensestin yasak, egzogaminin yasa olmasına dayanır. Dinsel nitelikteki totemi öldürme yasağına, kardeş katli yasağı da eklenince Freud için ahlaki buyruğun ta kendisi olan "Hiç kimseyi öldürmeyeceksin" yasasının nasıl ortaya çıktığı açıklanır. Bu anlatıyla Freud bir taşla en az üç kuş vurmuştur: Toplumun doğuşunu ortaklaşa işlenmiş bir suça bağlamış; dinin kaynağını bu suçluluk duygusunda ve pişmanlıkta bulmuş; ahlakı da bir yandan toplumun gereklerine, öbür yandan da suçluluk duygusunun doğurduğu kefaret ödeme ihtiyacına dayandırmıştır (TT ss. 202-3).

Freud, bu açıklaması yüzünden oldukça sert bir şekilde eleştirilmiş, hatta bu metinden yola çıkılarak psikanalizi bile yapılmıştır, ne var ki söz konusu eleştiriler Freud'un neden başarısız olduğunu sağlam bir biçimde

açıklayamadıkları için dikkate değer olamamışlardır. Örneğin, Oidipus'tan bu metinde neden söz edilmediği bile açıklanmamıştır. Derrida'ya göre, Freud baba katilliğini yasaklayan yasanın doğuşunu bu yasayı önceleyen ve gerektiren ampirik koşulları kurgulayarak anlatmaya çalıştığında başarısızlığa uğramıştır çünkü açıklamaya çalıştığı şeyi, yani yasayı varsaymıştır. Derrida, Bataille'cı bir stratejiyle, suçun suç olabilmesi için yasanın suçu öncelemesi gerektiğini savunurken Freud'un da bunu bildiğini çok iyi bilir.[22] Freud, "ne kadar çelişik görünürse görünsün, suçluluk bilincinin işlenen suçtan değil, tersine suçun suçluluk bilincinden kaynaklandığını" ileri sürer.[23] "Suçtan önceki o karanlık suçluluk duygusu hangi kaynaktan çıkıp geliyor?" sorusunun Freud'u ensest yasağının ensestten hem önce hem sonra geldiği saptamasına ulaştırdığını, bunun da *nachrtäglichkeit* (çift-zamanlılık) kavramına dayandığı düşünülebilir.[24] Böylece kardeşlerin önce olmadığı halde ihlâl ettiği, sonra buna pişman olup ürettiği yasa, suçluluğun bir soykütüğü olmak yerine yasanın anlaşılmazlığını tekrar edecektir.

Doğadan yasaya, *phusis*'ten *nomos*'a geçişi kurgulayan her anlatı, yasanın türetilemezliğine çarpar. Freud, kendi anlatısının yolaçtığı açmazdan çok anlatısının şiddetinden rahatsız olmuşa benzer. Modeli, başından beri nevrozlu olduğundan, nevrozu belirleyen önemli bir olguyu hesaba katmak zorunda hisseder kendisini: "Nevrozlunun sorumluluk duygusu, maddi gerçekliklere değil, psişik gerçekliklere dayanır. Nevrozun karakteristik niteliği, psişik gerçekliği fiili gerçekliğe üstün tutması, normal insanların gerçekler karşısında gösterdikleri tepkiyi, aynı ciddiyetle fikirlerin etkisine karşı göstermesidir" (TT s. 221). Eğer ilkel insan da böyleyse, "...babaya karşı duyulan düşmanca itilişler, onu öldürmek, parçalayıp yemek için hayalde duyulan arzu, totemizmi ve tabuyu yaratan ahlaki tepkiyi doğurmaya elvermiş olabilir. Bu takdirde bizi haklı olarak bunca gururlandıran uygarlığımızın başlangıcını, derinden yaralayan korkunç bir cinayete dayandırma zorunluluğundan kurtulmuş oluruz. Bu başlangıçtan günümüze kadar uzanan nedensellik zinciri, bu yüzden herhangi bir kesintiye uğramış olmayacaktır, çünkü psişik gerçeklik bütün bu sonuçların açıklanmasına yetecektir. Buna karşın, baba sürüsü karakterindeki toplum şeklinden kardeş klânı karakterindeki toplum şekline geçişin yine de itiraz götürmez bir gerçek olduğu ileri sürülebilir" (TT s. 221). Freud, nevrozlunun fikirleri gerçeklerden daha üstün tuttuğu saptamasına dayanarak baba katli olayının gerçekten olmuş olmasının önemsiz olduğunu, bu olayın fantazisinin kurulmuş olmasının sonucu değiştirmeyeceğini ima ettiği za-

man daha da kaçınılmaz bir biçimde olaysız bir olayı anlatıyor durumuna düşer. Zaten imkânsız bir olay, "sanki olan"a devredilerek iyice sanal bir hale gelir. Böylece, Freud'un anlatısı bir hiçi anlatan saf bir kurgu oluverir. Kendi kendisini iptal eden bu anlatı, Derrida'ya göre, düşsel ya da kurgusal bir tarihin anlatısı bile olamaz; anlatının simülakrumudur olsa olsa... Yasanın kaynağı, anlatının simülakrumu olabilir mi? Örneğin, pozitif yasaların temelinde bulunan toplumsal sözleşmeyi doğuran doğal hale ilişkin anlatı, anlatının simülakrumu değilse nedir? Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'na başlarken bu garip kaynak hakkında ironik bir biçimde şunları yazar: "...insanın şu andaki doğasında özgün olanla yapay olanı birbirinden ayırmak ve şimdiki halimizi doğru bir biçimde yargılamak için hakkında doğru nosyonlar edinmek zorunda olduğumuz, artık varolmayan, belki de hiçbir zaman varolmamış olan ve hiç varolmayacak olması ihtimali bulunan bir hali anlamak kolay bir iş değildir". Rousseau, insanın doğasının ilk halini anlamak için hiçbir zaman varolmamış olan bir şeyin, doğal halin, anlatısına geri dönmemiz gerektiğini söylerken Hobbes'un anlatısının parodisini yapıyor ama yasayı anlamanın anlatının simülakrumundan geçtiğini yadsımıyor. Anlatının simülakrumunun yasanın kaynağında bulunmasına Derrida boşa çıkabilecek bir direnç gösteriyor. Ona göre, bu durum, yasanın edebiyat tarafından kurulduğu anlamına gelmez; onun da edebi bir nesnenin olabilirliğinin koşullarını paylaştığını ima edebilir ancak. "Yasanın kaynağı da edebiyatın kaynağı da olsa olsa budur" (AL s. 199).

Bir adım daha atıp, anlatının simülakrumu ile uğraştığını itiraf etmemesinden başka bir başarısızlığı yoktur aslında Freud'un, çünkü yasanın suçu öncelemesi ve suçtan sonra olması ile travmanın zamansallığı arasında tam bir paralellik bulunur. Bilinçdışı iz yaşanmış bir deneyime göndermez bizi, o ancak sonra, aktif hale geldiğinde gecikmeyle yaşanacaktır. Travma ikileşmiştir: İlki ikincisini varsayar ikincisi ise birincisini. Derrida'nın Blanchot'nun "Günün Deliliği"ni okuyuşunda söylediği gibi, yasanın "önce"si ve "sonra"sı yoktur; yasanın kaynağının zamansallığı "deli"dir. Kaynağın paradoksal zamansallığı, sonucu (suç) tarafından, meydana getirilmiş olan nedenin (yasa) *après coup* yapısına dayanır. Doğrusal her anlatı, karşısına çıktığı yasanın paradoksal zamansallığıyla bir yasama ilişkisi içinde bulunduğundan, paradoksal bir zamansallık her anlatının aşkın koşulu haline geldiğinden, Blanchot, "anlatının imkânsızlığı"nı vurgular.

IV

Différance kavramı, yasanın tarihle olan ilişkisini de açmaza sokar. Yasa tarihsel hikâyelerle oluşturulamaz. Yasanın bir tarihi olsa bile, bu tarih, mevcut hale getirilebilir, ortaya çıkartılabilir, anlatılabilir, ilişki kurulabilir bir tarih değildir. O, hiçbir zaman olmamış bir şeyin tarihidir (AL s. 194). Yasanın tarih içindeki kuruluşu, aynı zamanda zaman ve tarih dışıdır. Yasanın çıkmazı, onun hem tarihten bağımsız ve aşkın, hem de tarihe bağımlı, ondan kaynaklanmış olması gerekliliğidir. "Yasa eğer tarihteki kayıtlarında ya da izlerinde değilse hiçbir yerdedir, ama bu kayıtlarına da indirgenemez."[25] Yasanın zaman ve tarihle olan ilişkisinin paradoksu, yani bağımlılık ve bağımsızlık, içindelik ve dışındalık, tüm kuruluş anlarını zamanın ve tarihin düğümleri haline getirir. Her kuruluş, bir zamanı koparır ve tekrar bağlar. Onlar, doğrusal zamanı ve mantığı sekteye uğratan mistik anlardır. *Yasanın Gücü* şöyle der: "Yasanın kurumsallaşma ya da ortaya çıkma anını tarihin içine, sanki tarihin sıradan bir anıymış gibi, homojen bir biçimde yerleştiremeyiz. Yasa, ortaya çıktığı anda tarihi yırtan, parçalayan bir karardır" (FL s. 32). O, mutlak bir düzen gibi tarihi parçalayarak tarihe çıkar.

Derrida, yasanın kuruluşunu, Austin'in dilsel edimler kuramından yola çıkarak geliştirdiği bir performans anlayışı ile düşünürken, yasanın meşrulaştırılması ile ilgili görüşlerini Benjamin'den ödünç alır. "Bağımsızlık Bildirgeleri" (*Declarations of Independence*)[26] adlı makale, Derrida'nın "kuruluş" (*fondation*) kavramına bir "imza" sorusu ile yaklaştığını gösterir. Sorduğu soru şudur Derrida'nın: "Bir kurumu kuran, bildiren edimi kim, hangi özel adla imzalar?"[27]

Austin'in performatif önermelerle saptayıcı önermeler arasında yaptığı ayrım artık kanonik bir hale gelmiştir. Austin'in performatif önermelere verdiği örnekler, bir evlilik töreninde gelinin söylediği "bu adamı koca olarak kabul ediyorum"; ya da bir geminin suya indirilme töreninde gemiye ad vermek için seçilen kişinin söylediği "bu geminin adı Titanic'tir" gibi önermelerdir. Saptama yapan önermeler şeyleri, olayları tasvir ederler. Halbuki, Austin'in örneklediği performatif önermeler bir iş başarırlar, söyledikleri şeyi yaparlar. *How to do Things with Words?* adlı eserinde, Austin bu performatiflerin mutlu sonuçlanmalarının koşullarını saptamıştır.[28] Ona göre, performatif önermeler dilin "sıradan" kullanımlarıyla sınırlıdır. Austin'in kaçınmaya çalıştığı şey kuramsal zeminlerde performatiflerin

aranmasıdır. Derrida'nın sorguladığı şeylerden biri de budur. Ona göre, "bu ayrım dilin daha az sıradan bir biçimde kullanıldığı felsefede ve genel olarak bu yüzyılın kuramsal tartışmalarında çok şeyi değiştirecektir".[29] Derrida salt sıradan bir dil olabileceğini kabul etmediği gibi, salt felsefi dil olabileceğini de kabul etmez.[30] Felsefi, bilimsel, edebi metinlerin saptama yapan türden oldukları varsayılmış, bunların performatif boyutları tartışmaya açılmamıştır. Oysa felsefede, edebiyatta, bilimde tamamen saptayıcı düzene ait olan bir metne rastlanıp rastlanmayacağı tartışmalıdır.

Bir performatif, bildirdiği şeyi kuran, yaptığını söylediği şeyi yapan, bir şeyi başaran, bir iş bitiren ya da en azından bunu hedefleyen bir önermedir. Böyle bir edimin hedeflediği şeyi meydana getirmeye girişen ve onu imzaladığı varsayılan kolektif ya da bireysel özneyle ilişkisi de saptama düzenine ait bir önermenin, kendisini imzalayan özneyle ilişkisine benzemez. Örneğin bilimsel bir metinde ifade edilen önermelerin değeri, söz konusu önermeler o metni imzalayandan ayrılarak ya da kopartılarak kullanıldıklarında kaybolmaz. Newton yasalarını Newton imzalamıştır ama bu imzayla o yasaların doğruluk değeri arasındaki bağ arızi ve ampirik düzeyde bir bağdır. Yasaların nesnel olabilmeleri de buna bağlıdır zaten. Halbuki, örneğin Atatürk imzasını T.C.'yi kuran edimden kopartmak bu kadar kolay değildir ve imzanın edimle bağı özsel nitelikte olup, olumsal hiçbir özellik taşımaz. Kuruluşun hakikati ya da sırrı performatif deneyimden ayrılabilecek bir içeriğe sahip değildir. Elbette ki bir kurumun, ilke olarak kendisini meydana getiren ya da kuran ampirik bireylerden tarihsel, geleneksel, kurumsal olarak bağımsızlaşması gerekir. Bu bağımsızlık, kurucu performatifi üstlenmiş bireyler için tutulan uzun bir yas süreci ile kazanılacaktır. Fakat, bir türlü tam olarak kazanılamaz bu bağımsızlık; zira kurucu dilin performatif yapısına ait nedenlerle, kurumu kuran edim, kuranın imzasını –hem arşiv hem de performans olarak– kendi içinde barındırmak zorundadır.

Fakat kim imzalamaktadır gerçekte? Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni ele alırsak, kimse bildirgeyi kaleme alan Thomas Jefferson'un bildirgeyi gerçekten imzalayan kişi olduğunu kabul etmeyecektir. O, kaleme alır, yaratıcı bir yazar olmak durumunda değildir, imzalamaya hakkı yoktur. O, ne söylemek istediklerini bilen ve bunu kâğıda geçirme görevini Jefferson'a veren temsilcilerin temsilcisi, bir tür sekreteri konumundadır. Kaleme aldığı şeyi Birleşik Devletler Genel Kongresi'ndeki temsilcilerin yazılanla oynama, düzeltme, değiştirme, onaylama, onaylamama hakkı

vardır. Öyleyse nihai olarak imzayı atan bu temsilcilerdir diyebilir miyiz? Temsilciler hem kendileri hem "başkaları adına" imzalarlar. Adına imzaladıkları kişiler özgür ve bağımsız eyaletlerin iyi insanları, yani halktır.[31] Öyleyse asıl imza hakkı "iyi" halka aittir; "iyi" sıfatı burada önemli bir detaydır, çünkü imzalayanın niyetini ve imzanın değerini güvence altına alır. Ancak buradaki güvence neye ya da kime dayanır? Amerika'nın iyi halkı doğal yasalar ve doğanın yaratıcısı olan Tanrı adına imzalarlar. Tanrı halkın birliğini, iyiliğini, niyetinin doğruluğunu güvence altına almak için işin içine girer ve performatif önermeleri saptama yapan önermelermiş gibi sunmaya yönelik oyunu kurar (*Declarations of Independence,* s. 11). Richard Beardsworth, *Derrida ve Politik* adlı kitabında bildirgenin ifadesinde Tanrı'nın adının anılmasının yalnızca temsilciler zincirindeki sonsuza kadar geriye gidişe bir son vermek amacıyla yapılmadığını, "Tanrı'nın sonsuza kadar geriye gidişin durdurulmasının adı olduğunu" vurgular. Bu saptamaya şu da eklenebilir: Yasanın kaynağının Tanrı'ya bağlandığı yerde de Tanrı adı, sonucun nedeni doğurduğu yapıdaki döngüselliğin mührüdür. "Tanrı" adı, yasanın zamanla ve tarihle olan ilişkisini hasır altı eder; yasayı zamandan çekip çıkarır. "Tanrı, her şeyin tek bir anın simülakrumunda meydana gelebileceği fantazisidir."[32]

Kuruluş anında bulunan yetkilendirme problemi ancak Tanrının son noktayı koyabildiği sonsuzca bir geriye gidiş sorunu yaratmakla kalmaz, Tanrının bile silemeyeceği bir karar verilemezliği ortaya çıkarır. Amerika'nın iyi halkı, temsilcileri ve temsilcilerinin temsilcileri kanalıyla kendisini bağımsız ilan eder. Ama burada bağımsızlığın bildirildiği mi yoksa meydana mı getirildiği hakkında karar vermek mümkün değildir. İyi insanlar çoktan özgür olup, bu bildirgeyle bunu ilan mı etmektedirler? Yoksa tam bu bildirgenin imzalandığı anda kendilerini özgürleştirmekte midirler? Buradaki bulanıklık, yorumlamaya ait bir zorluk, çözülebilecek bir sorun değildir. Performatif yapı ile saptayıcı yapı arasındaki bu kararsızlık hedeflenen etkiyi doğurmak için gereklidir. Bugün her Amerikan vatandaşının imzası (yani haysiyeti) bu vazgeçilmez karışıklıktan, saptama ile performansın birbirinden ayrılamayacak şekilde karışmış olmalarından ileri gelir. Tam olarak nedir bu karışıklık? "İyi halk" temsilcileri yoluyla bağımsızlığı için imza atmaya girişiyor. Ama *de jure* böyle bir halk varlık olarak bu bildirgeden önce henüz yok aslında. Hobbes'un senkronik açıklamasını zamansallaştıran Rousseau'nun ortaya koyduğu egemenlik açmazıdır bu: Toplumsal sözleşme yapmadan önce bir halk nasıl bir halk haline

gelmiştir? Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzalanmasıyla halk kendi kendisini varediyor, özgür, bağımsız, imza atabilme hakkına sahip bir özne haline getiriyor. İmza, imza atanı icat ediyor; imza atan imza atma yetkisini kendisine ancak imzasının sonuna geldiğinde verebiliyor. İşte kurucu edimin, sonucun nedeni, sonranın önceyi doğurduğu *aprés coup* yapısı, ya da paradoksal zamansallığı. Halk temsilcileri yoluyla kendisinden farklılaşıyor ve kendisini erteliyor (çünkü halkın temsilcilerinin temsilciliği de ancak imzadan sonra meşru hale geliyor). Temsilciler zincirine ait olan bu farklılaşma ve erteleme *différance* yapısının işaretidir. Bundan, yasanın kaynağını teşkil eden performansın zamansallığına ilişkin olarak çıkarılabilecek sonuç, bu performansın şimdisinin hiçbir zaman kendi kendisiyle örtüşen bir şimdi olamayacağı, tespit edilemeyeceği, kendisini göstermeyeceğidir. Hak ve yasa, ne haklı ne de haksız olan bir gücün darbesinin ürünüdür.

Peki o zaman yasa nasıl meşru olur? Derrida bu soruyla Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"ne döner.[33] Benjamin, yasayı ve onun temelinde hakkı/doğruyu kuran ve kurumlaştıran şiddete "mitik şiddet" adını verir; her hukuk sisteminin kendi kendisini meşrulaştırma süreci mitik bir süreçtir. Yasayı kurumsallaştıran edim, önceden varolan yasayı tanımadığından kendisini ona dayanarak haklılaştıramaz. Önceden varolan bir temel yeni yapılan yasayı ne güvence altına alabilir ne de onu reddedebilir ya da geçersiz kılabilir (FL s. 33). Kurucu edim kurduğu yasayı kurumsallaştırdığı anda ne haklı ne de haksızdır, ne yasaldır ne de değildir. Bu yüzden de suskun ve mistiktir. Her devletin kuruluş aşamasında, halihazırdaki şartlara dayanarak, güya mevcut bir meşruluk varmış gibi yapılan bir an vardır. Bu an, haklılaştırmanın geriye dönük olarak yapıldığını gizler ve görünüşte, ama yalnızca görünüşte, haklılaştırma sorumluluğunu siler (FL s. 90). "Başarılı" bir devrimin, bir devletin başarılı ("başarılı" sıfatı burada "mutlu sonlanan" (*felicitous*) performatif bir dil edimiyle az çok aynı anlamda kullanılmıştır) bir şekilde kurulmasının koşulu, kurucu performatifin, kendi şiddetinin geriye bakınca anlamlı, zorunlu ve meşru görülecek şekilde okunmasını sağlayacak yorumlama modellerini üretmesidir. Kurucu performatifin meşruluğu şimdisinde ya da geçmişle ilişkisinde bulunamaz; geçmiş kendisinden bir kopuşu temsil edeni meşrulaştıramayacağı gibi, o performatifi rakibi olması muhtemel başka performatifler karşısında avantajlı da kılmaz. Öyleyse kendi kendini meşrulaştırma söyleminin ayrıcalıklı zamanı gelecek kipidir. Bir devleti kuran performatif, bir gelecek söyle-

mi yoluyla, kendisini geleceğe fırlatarak, gelecek kuşaklara emanet ederek, bir bumerang hareketiyle şimdisini meşrulaştırır. Benjamin yasayı yapan kurucu şiddetle yasayı koruyan güç arasında bir ayrım yapar. Kurucu şiddetin *après coup* kendi kendini meşrulaştırıcı yapısı yüzünden, altı oyulan bir ayrımdır bu. Kurucu şiddetin başarılı bir performans yapıp yapmadığı, muhafaza etmeye yönelik şiddetin kurulanı meşrulaştırabilmesine, kurucunun otoritesinin kaynağının mistikliğini silebilmesine bağlıdır. Eğer şiddet fazlasıyla görünür kalırsa, kendi kendini meşrulaştırma miti sorgulanır ve çözülmeye başlar. İşte bu yüzden, "bir devleti kuran performatifin mutlu sonlanıp sonlanmadığı" bazen kuşaklar boyunca bilinemeyebilir" (FL s. 91).

Paradoksallığın zamanı politik alanın bütününün zamanı mıdır, yoksa yalnızca travmatik olanın ya da kuruluşun zamanı mı? Kuruluşun zamanı, sistem içinde kalan doğrusal söyleme, tarihsel anlatıya ve politik projelerin zamanına suya sabuna bulaşmaktan çekinmeyen bir sorgulamayla girecektir ister istemez. İnsan yasaya ne kadar yaklaşırsa yasa ona o kadar aşkın ve tanrısal görünür. Otoritesinin kaynağının mistikliği, insanın yasanın önünde ve öncesinde durmasından, yasanın onun performatif bir edimiyle ortaya çıkmış olmasından kaynaklanır. Ne var ki performatif edim üstünde durmakla kuruluşun paradoksu çözülmez. Lyotard'ın akliliğin doruğuna paradokslarla ulaştığını söylediği mistik dağılmış olmaz, örtüsü açılmadan ortaya çıkar. Kurucu performatifin şiddetinin görülmez hale gelmesi, yasanın gelecekte kendisini anlaşılır ve haklı kılan akli modelleri üretebilmesine, bu modeller içinde ayrımcılığı dışlayabilmesine bağlıdır. Yoksa yasanın hep "gelecek" bir şey olması ve otoritesinin hep tehdit altında bulunması kaçınılmazlaşır. Politik söylemler her şeyden önce haklı çıkarmalar, meşrulaştırmalardır. Haklılaştırma girişimleri yalnızca adil olanı göz önüne almaz elbette; politikalar çoğunlukla somut koşullara ve fırsatlara dayanan haklılaştırmalardır. Ama koşullar ve fırsatlar uğruna adaletin tamamen kaybolması, mitik meşrulaştırma sürecinin aksadığının göstergesi olabilir ve bu gibi durumlarda kimsenin tekelinde olmayan adalet, yasayı sarsan, yıkıcı olabilen bir sorgulamayla devreye girecektir. Bu yazının başında gerçek politik kararların, eylemlerin hukuka karşı birbiriyle çelişebilen iki yükümlülükle meydana çıktıkları söylenmişti. Politik eylemler yasaya uygun olmakla yükümlüdürler ama pozitif yasanın ötesindeki bir adalet fikrine karşı da sorumludurlar. Yasanın ayrımcılığının açtığı kapı, başlangıçta, kuruluşta bastırılmış olanın adalet talebi ile geri dönme-

sine yol açar. Bu hem en büyük tehdit, hem de öngörülmemiş bir geleceğin imkânıdır. Birbirinin içinden işleyen yasa ve adalet ikilisiyle –yapısöküme tabi tutulamayan, tekilden, yüzden bağımsız olarak karşılaşamayacağımız adalet ile otoritesinin kaynağı mistik olan, meşruluğunu geleceğe dönük olarak kazanan bir performans olan yasa arasında– haysiyetli bir politika nasıl olur? Meşruluk söylemi yaşanan şimdinin sınırlarını bile aşmaktan aciz, ayrımcılığı son derece görünür yasaya karşı, travmanın zamansallığı içinden adaletin yüzüne, yüzlerine bakabilmek ve hesap verebilmek gerek.

—

NOTLAR:

1. Genellikle kabul edildiği gibi, doğal hukuk kavramının doğuşu, doğanın bir norm ya da yasa kaynağı olarak görülmesidir. Felsefe, bu doğa anlayışı sayesinde geleneğin otoritesini sarsmayı başarmıştır. Geleneksel anlamda iyinin yerine, kendi içinde iyi olanı geçirmiş; kendi içinde iyiliği, doğası itibarıyla iyilik anlamında ele almıştır. Böylece doğayı nihai otorite haline getirmiştir. Bu genel tez Aristoteles'in felsefesine gönderir bizi: Doğadaki her varlığın doğal bir amacı vardır ve bu amaç onun için iyi olan şeyleri belirler. Elbette ki tüm bu ifadeler, modernizmin kavramlarının Yunan düşüncesine taşınmasının tehlikesini akılda tutarak okunmalıdır. Aristoteles'in "doğa" kavramını *phusis* olarak, yani doğum, oluşum, üreyiş, filiz verme olarak ele almak gerekir. *Phusis* kavramını da *dunamis* ve *energeia* kavramlarına bağlayarak okumak gerekir. Ayrıca, Eski Yunan'da bizim "evren anlayışı" dediğimiz türden bir şey olup olmadığı da şüphelidir. Heidegger'e göre Eski Yunan'ın varlık deneyimi bizimkinden çok farklıdır ve bizimki tarafından üstü örtülmüş bir deneyimdir. Söz konusu tezin yine fazlaca basitleştiren yanı, Aristotelesçi doğa anlayışını Eski Yunan'ın doğa anlayışı gibi sunmasıdır. Hukuktaki ikileşmeyi, antik çağdaki *phusis/nomos* ayrımına geri götürürken dikkatli olmak gerekir çünkü bu terimlerin anlamı, Sofistler'de, Platon'da ve Aristoteles'te çok farklıdır. Bu inceliklerin üstünde durmanın çok gerekli olduğuna inandığım halde ne yazık ki bu yazının sınırlarının dışında bırakmak zorundayım. Yasa ve adalet ikiliğinin hukuk felsefesi adını verebileceğimiz şeyin kaynağında bulunduğunu öne sürmek istediğim için genel ifadeler kullanma riskine girmiş bulunuyorum.

2. Bunun güzel bir örneği için Robert Bernasconi'nin "Locke'un İnsan Hakkında Neredeyse Gelişigüzel Konuşması: Köleliğin Doğal Hukuka Dayanarak Haklılaştırılmasında Kelimelerin İkili Kullanımı" adlı makalesine başvurmak yeterli olacaktır. Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* içinde, haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, 2000.

3. Bu makalenin ilk basımı için: Jacques Derrida, "Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion", *Pour Nelson Mandela* ("Quinze écrivains saluent Nelson Mandela et le combat don't sa vie porte témoignage"), Gallimard,1986; bundan sonra NM ile gösterilecek. Benim kullandığım basım: Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre,* Galilée, 1987, ss. 453-75; bundan sonra Ps ile gösterilecek.

4. Bkz. Zeynep Direk, "Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı", *fel-*

sefelogos dergisi, 1999.

5. Jacques Derrida, *Force de Loi,* Paris: Galilée, 1994; bundan sonra FL ile gösterilecek.

6. Zeynep Direk, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter,* sayı 31.

7. Derrida'nın ilhamı Pascal'den geliyor: Pascal şöyle diyor: *"Adalet, güç* (*justice, force*)-Doğru/adil (*juste*) olanın izlenmesi doğru/adildir; en güçlü olanın izlenmesi ise zorunludur. Güçsüz adalet iktidarsızdır (*impuissante*); adaletsiz güç tirancadır. Güçsüz adalete karşı çıkan olur, çünkü kötüler her zaman vardır; adaletsiz güç ise suçlanır. Öyleyse adaletle gücü bir araya getirmek; ve bunun için de doğru/adil (*juste*) olanın güçlü ya da güçlü olanın doğru/adil olmasını sağlamak gerekir." Blaise Pascal, *Les Pensées* éd. Brunschvicg. (§ 298, s. 490); FL ss. 27-8.

8. A.g.e., §294, s. 467; FL s. 11.

9. Bkz. Richard Hare, *The Language of Morals,* Clarendon Press, 1991.

10. Jean François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute,* çev. Georges Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

11. Derrida'nın "Bağımsızlık Bildirgeleri" makalesini tartışırken açıklayacağız "egemenliğin açmazı" kavramını. Bağımsızlık bildirgesinin imzalanmasından önce "egemen bir halk" yoktur, ama bu egemenlik imzayı atma edimi tarafından önceden varsayılır.

12. Wittgenstein ve mistik için bkz. Jean Greish, "Söylenebilir ve Söylenemez Mistik Peşinde", *Wittgenstein'da Din Felsefesi,* çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, 1999, ss. 21-43

13. *The Differend,* 178.

14. Jacques Derrida, *Passions,* Galilée, 1993, s. 58.

15. "Before the Law" ilk kez 1982'de Londra'da Royal Philosophical Society'e sunulmuştur. Bu versiyon J. F. Lyotard'ın eserleri ile ilgili eklerle birleştirilerek yeniden yazılmış ve aynı yıl Cherisy la Salle'de Lyotard üstüne yapılan kollokyumda sunulmuştur. Bu versiyon, "Prejugés: Devant la loi" adıyla, konferans bildirilerini içeren *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985) adlı kitapta yayımlanmıştır. Bizim kullandığımız versiyon makalenin ilk halidir. Jacques Derrida, "Before the Law", *Acts of Literature* içinde, der. Derek Atridge, çev. Avital Ronell, Routledge, 1992, ss. 181-220; bundan sonra AL ile gösterilecek.

16. Rudoph Gasché, Derrida'nın bu metnini incelerken söz konusu iki soruyu felsefe-edebiyat ilişkisi sorusu bağlamında okumakta haksız değil. Gasché'nin yaklaşımında, edebiyat ile yasa arasındaki ilişki edebiyatın felsefeyle ilişkisinin anahtarıdır. Bununla birlikte Gasché, edebiyat-felsefe ilişkisinin genel, kavramsal bir biçimde açıklanabileceği yanılsamasına direnir. Bir öze ya da töze sahip olmayan edebiyatın ve aynı durumdaki felsefenin ilişkileri tekil bağlamlardan yola çıkarak "performans" kavramıyla düşünülebilir. Bağlamdan bağlama, performanstan performansa bu ilişki de değişir. Bu yüzden, Derrida'nın felsefe-edebiyat ilişkisi sorusuna verdiği her yanıt, okuduğu ve yorumladığı metnin sözel yapısından soyutlanarak genelleştirilemeyecektir. Rudolph Gasché, "A Relation Called 'Literary'. Derrida on Kafka's 'Before the Law'", *ASCA, Brief 2,* Amsterdam School for Cultural Analysis, Theory and Interpretation, University of Amsterdam, 1995.

17. Derrida bu makaleyi yazdığı sırada Kant'ın İkinci Kritiği'ni konu alan bir seminer vermektedir. O seminerde, Kant'ın ahlak yasası üstüne kurduğu söylemi ve yasaya saygı duymanın anlamını tartışırken, Kant'ın söyleminde örnek, sembol, saf pratik aklın tipiği ve kategorik buyruğun formülasyonundaki "sanki"nin garip bir statüye sahip olduklarının altını çizmiştir. Derrida, Kafka'yı Kant'a karşı kullanmaya çalıştıkça, ironik bir biçimde, Kant'ı okuyuşunun Kafka tarafından belirlenmiş olduğu ortaya çıkar ve buna açıkça işaret etmiştir.

18. Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 1993, s. 101.

19. "Muamma" sözcüğü ile "enigma"yı eşanlamlı kullanıyorum.

20. Jacques Derrida'nın "La loi du genre" adlı metni 1979'da Strasbourg'da yapılan bir

kollokyumda sunulmuş; bu versiyon *Glyph* 7 1980'de yayımlanmıştır. Metnin yeniden elden geçirilmiş hali, Derrida'nın Blanchot üstüne yazdığı makaleleri topladığı *Parages*'da bulunur (Paris: Galilée, 1986). İngilizcesi için bkz. *Acts of Literature,* çev. Avital Ronell, ss. 221-52.

21. Freud şöyle diyor: "Kafamızdaki bulanık bir fikre göre, Polinezyalı ilkellerin tabusu öyle ilk bakışta sandığımız kadar yabancı değildir bize; ahlak ve âdetlerce bize emredilen ve bizim de uyduğumuz yasaklar, ana çizgileri bakımından ilkel insanların tabusuna benzer; ve tabunun gerçek mahiyetinin açıklanması, bizim kendi 'kategorik emirler'imizin karanlık kaynağını belli bir ölçüde aydınlatmaya yarayabilir." Sigmund Freud, *Totem ve Tabu,* çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 1996, ss. 40-1; bundan sonra TT ile gösterilecek.

22. Derrida'nın Freud'un *nahträglichkeit* kavramına ilk eserlerinden beri değindiğini belirtelim. Daha henüz *Ses ve Görüngü*'de (1964) (*Speech and Phenomena,* çev. David B. Allison ve Newton Garver, Northwestern University Press, 1973), Derrida Freud'un metinlerindeki zamansallığın, bilinçdışı bir içeriğin bilincine varılmasının "olay sonrası" zamansallığı olduğunu belirterek bunu Husserl'in *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*'nin belirlediği fenomenolojik zaman anlayışı ile karşı karşıya getirir (s. 63). Derrida, "Différance" adlı yazısında da bu noktayı geliştirir: Freud'da bulunan gecikme yapısı (*retardement: nachträglichkeit*), zamansallaşmayı, şimdinin diyalektik bir bireşimi gibi düşünmekten alıkoyar bizi. Aşkın fenomenolojinin yaklaşımında, yaşayan şimdi, ilksel ve durmak bilmez bir bireşimdir; geri-yönelim (*retention*) ve ileri-yönelim (*protention*) ile devamlı bir araya getiren ve gelen, kendine dönen bir bireşimdir bu. Bilinçdışının başkalığı ile birlikte, gelecek ve geçmişle uğraşırken dönüştürülmüş şimdilerin ufuklarıyla sınırlanmayız, hiçbir zaman bir "geçmiş" olmamış ve hiçbir zaman bir şimdi olmamış ve olmayacak olanla, geleceği hiçbir zaman bir şimdi biçiminde üretilemeyecek ya da yeniden üretilemeyecek olanla uğraşmak zorunda kalırız (s.152). Derrida *différance*'ı *nachträglichkeit* kavramı ile bağlayarak, *différance*'ın kendini çağımızda Freud'un izlenim (*impression*) ile gecikmiş etki (*delayed effect*) ilişkisi içinden gösterdiğini ima eder (s.130). Derrida'nın Freud üstüne yazdığı "Freud and the Scene of Writing" adlı makalenin merkezi konusunu Freud'un zamansallık açısından okunması oluşturmamıştır. Ama Derrida *nachträglichkeit*'dan bahsederken, Freud'un metinlerindeki zamansallıkla onun bilinçdışının zamansızlığı üstündeki ısrarının bir gerilim içinde bulunduğuna değinir ve Freud'un sezgileriyle kavramları arasındaki boşluğa dikkat çekerek yapısökümcü bir okumanın da ipucunu vermiş olur. Bkz. "Freud and the Scene of Writing", *Writing and Difference,* çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, ss. 214, 215.

23. Sigmund Freud, *Sanat ve Sanatçılar Üstüne,* çev. Kamuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 202.

24. Sigmund Freud (1918b [1914]), "From the History of Infantile Neurosis", *Standard Ed.,* 17, 3; P. F. L., 9, 225.

25. Richard Beardsworth, *Derrida and the Political,* s. 28.

26. Bu metnin orijinali: "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'ensignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Galilée, 1984) ss. 13-32. Benim göndermelerim, makalenin İngilizce basımına: *New Political Science*, ss. 7-15.

27. İmza meselesi özellikle, söz verme, kontrat, bağlanma gibi temalara açılacaktır. Haysiyet sorunu tamamen kapsayıcı bir biçimde olmasa bile bir imza meselesidir. Politik alanda olduğu kadar ticari alanda da kesindir bu.

28. J. L. Austin, *How to do Things with Words?*, haz. J. O. Urmson ve Marina Sbisa, Harvard University Press, 1997.

29. Jacques Derrida, "Comme si c'était possible 'within such limits'...", *Révue Internationale de Philosophie* 3/1998, no: 205, ss. 479-529. Bkz. s. 500.

30. Derrida bunu, söylediklerinde ve yazdıklarında hep gezinip duran bir düşünce olarak niteliyor. "Söylemek ya da yazmak, aynı zamanda, doğal ya da günlük dilin mirasını, bu dilleri biçimselleştirerek üstlenmektir. Bu diller katlanarak, biçimselleştiren soyutlamalar

meydana getirme gücüne sahiptirler: En basit ve sıradan sözcüklerin ve cümlelerin kullanımı, bunların güçlerinin işlerliğe geçirilmesi bile, farklılıkları içinde yinelenen sözcüklerin saptanmasıyla (*par identification des mots itérables*), biçimselleştiren bir idealizasyondur; öyleyse salt sıradan bir dil olamayacağı gibi salt felsefi ya da biçimsel ya da –ne anlamda olursa olsun– sıradışı bir dil de olamaz. Eğer Austin'in dediği gibi 'son söz' diye bir şey yoksa, onun yaptığı gibi günlük dilin 'ilk söz', yalın ve bölünmez bir biçimde 'ilk' olduğunu söylemek de zordur". Bkz. *a.g.e.*, dipnot 12, s. 512.

31. "We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress Assembled, do in the name and by the authority of the good people of these ... that as free and independent states..."

32. Richard Beardsworth, *Derrida and the Political,* Routledge, 1996, s.100.

33. Walter Benjamin, *One-Way Street,* "Critique of Violence", *New Left Review Editions,* çev. Edmund Jephcott, Kingsley Shorter, ss. 132-54.

ACILARIN ÇOCUĞU

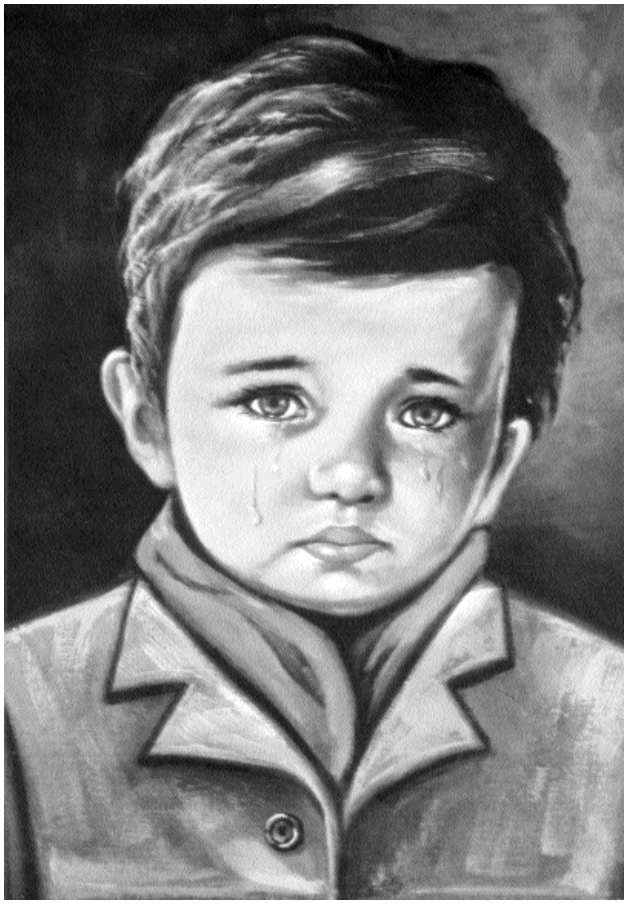
Nurdan Gürbilek

Şişli'deki, Beşiktaş'daki, Aksaray'daki seyyar kartpostal tezgâhlarında, ünlü yıldızların, çıplak kadınların, tombul bebeklerin, asker ve manzara resimlerinin yanı başında, daima kederli çocuk resimleri de vardır. Göz pınarlarında yaşlar birikmiş, güzel yüzlü, üzgün bakışlı, çileli çocuk kartpostalları. Yirmi yıl kadar önce bunlardan biri çok meşhur olmuştu. Dudaklarını çaresizce bükmüş, tombul yanaklarından yaşlar süzülen, küçük bir oğlan çocuğu resmiydi bu. Sonra posterleri de yapıldı; bakkal dükkânlarına, kahvelere, işyerlerine asıldı. En çok da taşrayla büyük şehir arasında gidip gelen uzun yol sürücüleri sevmişti resmi. O yıllarda şehirlerarası otobüslerin arka camlarına asılı dev posterinden, uzun süre yaşlı gözlerle bize baktı çocuk. Acının alışılmış temsillerine; bir dönem bu ülkede yoksulluğun ve ihmal edilmişliğin simgesi olmuş ezik, kavruk, bakımsız köylü çocuklarına pek benzemiyordu. Düzgün taranmış sarı saçları, kocaman mavi gözleri, temiz pak giysileri, aydınlık bir yüzü vardı. İyi bir aileden gelmiş, acının içine doğmaktan çok, acıya sonradan maruz kalmış gibiydi. Dünyaya gözünü açar açmaz karşı karşıya kalınan bir yoksulluktan, daima orada olmuş bir yokluktan çok, sonradan yenen bir darbeyi, en çok da öksüzlüğü ya da yetimliği düşündürüyordu. Sanki bir türlü anlam veremediği o darbe yüzünden dünyaya küsmüştü çocuk. Murat Belge o yıllarda yazdığı bir yazıda bu resmin bu ülkede bu kadar popüler olmasının nedenini, Türk toplumunun çocuklarına karşı suçlu bir toplum olmasına bağlamıştı. Kimsenin çocuğu olmayıp da herkesin çocuğu olabilecek bu gözü yaşlı çocuğun, bilincin derinliklerinde yıllardır uyuklayan suçluluk duygularını uyandırdığını söylüyordu.[1]

1. Murat Belge, "Bir Poster", *Tarihten Güncelliğe,* Alan Yayıncılık, 1983, ss. 265-9.

Bense orada suçluluk duygusundan çok, mağduriyet duygusunun ağır bastığını; toplumun kendisini suçlu bir yetişkinden çok, acılı bir çocuk olarak gördüğünü düşünmüştüm. Yani insanlar kendilerini zalim (dolayısıyla da suçlu) bir yetişkin olarak çocuğun karşısına değil, mazlum (dolayısıyla da mağdur) bir çocuk olarak onun yerine koymuşlardı. Onun suretinde kendi acılarını seyrediyor, onun şahsında aslında kendilerine acıyorlardı. Merkezinde kederli bir çocuk yüzünün yer aldığı bütün savaş, felaket ya da acı görüntülerinde vardır bu. Hepsinde çocuk yüzü, büyüklerin kendi acılarının en kestirme ifadesi olarak dolaşıma girer. Ama orada daima bir anlam fazlası vardır; aslında bu yüz bize acıyı değil, hak etmediği halde acıya maruz kalmış olmayı anlatır. Masum olduğu halde mağdur olmuşluğun, suçsuz yere cezalandırılmışlığın, adil olmayan bir yasanın kurbanı oluşun simgesidir orada çocuk. Görüntüye bir de ikinci anlam eşlik eder; onu seyredenler için nedense bir direnci temsil eder acılı çocuk. Çocuk yaşta yaşanmış onarılmaz bir dehşet duygusu, koyu bir çaresizlik ya da ürkütücü bir hınçtan çok, her şeye rağmen korunmuş bir onura işaret eder. Derinden yaralıdır, çocuk yaşta örselenmiştir; ama buna rağmen (sanki tam da bu yüzden) kendisine kötü davranan dünyaya inat yıkılmamış, ayakta kalmıştır. Her şey sanki bir anda tersine dönüvermiştir: Zalim bir dünyada erken yaşta yaşanan acı, şimdi karşımıza direncin, onurun, erdemin kaynağı olarak çıkar.

Kartpostaldaki çocuğun sarışınlığına gelince. En azından bu örnekte, Türk toplumu kederli çocuk kahramanını, ona kendi çocuk kalmışlığının gerçek nedenlerini, örneğin Doğululuğunu, geri ve yoksul bırakılmışlığını hatırlatan kendi kavruk çocuklarında değil, bilmediğimiz bir nedenden acı çeken bu Batılı oğlan çocuğunun yüzünde bulmuş gibidir. Tıpkı çocuk kitaplarındaki güleryüzlü sarışın çocuklar gibi, tıpkı bebek maması ya da çocuk bezi reklamlarına çıkan mavi gözlü tombul çocuklar gibi, tıpkı Yeşilçam'ın temiz yüzlü sokak çocukları Ömercik, Sezercik ya da Yumurcak gibi, bu yüz de bütün yetimliğine rağmen erken yaşta örselenmiş olmanın yol açabileceği her türlü ruhsal kirlenmeden, hınçtan ya da şiddetten arınmıştır. Yani bir bakıma acılı yüz, acıya eşlik eden bütün olumsuz duygulardan arındırıldığı, kederli ama dirençli, çileli ama onurlu bir imgede dondurulduğu ölçüde toplumsal acının metaforu olabilmiştir.



Gözü yaşlı çocuk posteri, bu ülkede popüler olmuş acılı çocuk yüzlerinin ne ilki ne de sonuncusuydu. Türkiye'nin şehirli popüler edebiyatının ilk örneklerinden Kemalettin Tuğcu'nun romanlarının neredeyse tamamı, iyi geçirilmiş bir çocukluğun ardından büyük şehirde yapayalnız kalmış, boynu bükük oğlan çocuklarını; çileli kahveci ya da demirci çıraklarını, bahtsız küfeci ya da gazeteci çocukları anlatır. Bu çocukların hemen hepsi, baş-

larına sonradan gelmiş bir felaket yüzünden acı çekerler. Hemen hepsi bir biçimde yetim kalmıştır; babaları ya gerçekten ölmüş ya da fiilen güçten düşmüş, iflas etmiş ya da hapishaneye girmiştir. Anne daima iyi ama güçsüz, küçük kız kardeş daima hastadır. Israrla hep aynı kalıbı izleyen bu romanlar, oğlan çocuğunun acımasız şehir ortamında erken yaşta vesayet üstlenmesinin, parçalanmış ailesini yeniden bir araya getirmesinin, kendine bir baba ya da usta bulmasının (ya da kendisinin ustalaşma sürecinin) hikâyesidir. Bu değişmeyen hikâyeyi anlatırken iki şeyi yüceltecektir Tuğcu. Birincisi, acıya tahammül. İkincisi, çocukluk. Acıya tahammülün karşımıza bir milli değer olarak çıktığı, acıyla çocukluğun tuhaf bir biçimde özdeşleştirildiği bu sahnede, ülkenin bütün erdemlerinin gerçek sahibi olarak belirir çocuk. Karşımızda daima kötü muamele görmüş ama onurlu, örselenmiş ama vicdanlı, mazlum ama hakikatli, mahzun ama iyi kalpli çocuklar vardır. Bu yüzden de bütün bu romanlar büyükleri doğru yola çağıran, kalbi buz tutmuş ihtiyarların kalbini kazanan, haylaz zengin çocuklarını ıslah eden, cin gibi akıllı, ince duygulu, iyi huylu yoksul çocuğun zaferiyle sonuçlanır. Büyük laflarla, manidar cümlelerle, hep dolu dolu konuşan bu büyümüş de küçülmüş çocuklar bize büyüklerin avutulmaya muhtaç, çocuklarınsa avutmaya kadir olduğu bir dünyanın kapılarını aralarlar. Bir şey daha yaparlar: Bize erken yaşta maruz kalınan yokluğun, çocuk yaşta çekilen çilenin, yaşamın başlarında göğüslenen kötülüğün iyileştirici bir yanı olduğunu; acıdan erdem, yokluktan onur, kötülükten iyilik doğacağını müjdelerler. Bu romanların değişmeyen yanı da budur: Koşullar ne kadar kötü olursa olsun, azmi sayesinde yokluğu aşacak, şerefli, haysiyetli, örnek bir insan olacaktır çocuk.

60'larda ve 70'lerin başında çevrilen Ayşecik filmleriyle (bunların ilki de bir Tuğcu uyarlamasıydı) onun izinden giden Ömercik, Sezercik ve Yumurcak filmlerinin bu ülkede yalnızca çocuklar tarafından değil, büyükler tarafından da sevilmesinin nedeni buydu sanırım. Bu filmlerin çoğunda, kötülüklerle dolu büyük şehrin ortasında öksüz ya da yetim kalmış, ya da her an öksüz ve yetim kalma tehdidi altında olan çocuk, erken yaşta hak etmediği bir acıyla savaşmak zorunda kalıyordu. Ama büyük şehrin henüz güçsüzler için tam bir çaresizlik anlamına gelmediği bir dönemin ürünü olduklarından, dökülen onca gözyaşına rağmen genellikle çocuğun zaferiyle biterdi bu filmler. Tıpkı Tuğcu'nun romanlarında olduğu gibi: Büyümüş de küçülmüş yavru melek Ayşecik ya da aslan parçası Sezercik sonunda aklını kullanarak, yoksul mahallelinin de desteğiyle haksızlıklara göğüs gerer;

ZEYNEP DEĞİRMENCİOĞLU
SANER FİLM
AYŞECİK
CİMCİME
HANIM
NERİMAN KÖKSAL
VAHİ ÖZ - MUALLA SÜRER
ve
SADRİ ALIŞIK

ZEYNEP DEĞİRMENCİOĞLU
AYŞECİK
ŞEYTAN
ÇEKİCİ
AS
FİLM

ZEYNEP DEĞİRMENCİOĞLU
AYŞECİK
ve SİHİRLİ GÜÇLER
RÜYALAR ÜLKESİNDE
RENKLİ
TUNÇ BAŞARAN

ZEYNEP DEĞİRMENCİOĞLU
ERMAN
SANER
FİLM
AYŞECİK
ÇITI PITI KIZ
HÜLYA KOÇYİĞİT ve CÜNEYT ARKIN
VAHİ ÖZ - MUALLA SÜRER
ve SADRİ ALIŞIK

babasını hapishaneden, annesini hastaneden, nihayet ailesini parçalanmaktan kurtarır, daha olmadı kendisine sıcak (çoğu zaman da varlıklı) bir yuva bulurdu. Ebeveynlerin kurtarılmaya muhtaç, çocuğunsa kurtarıcı olarak göründüğü, çocuğu kahramanlaştıran bütün Yeşilçam filmlerinin değişmez kalıbıdır bu. Seyirci olarak bizler haksızlığa karşı mücadele eden, adalet dağıtan, küçük yaşta yuvanın bekçiliğini üstlenmiş çocukla özdeşleşirken aslında kendi çocuk kalmışlığımıza ağlar, ama aynı zamanda orada büyüklere hiçbir zaman nasip olmayacak bir kuvvet buluruz. Çocuğuzdur, ama büyükleri kötülükten kurtarma, haksızlıklara karşı adaleti temsil etme, şu hoyrat dünyaya karşı direnme görevi bize verilmiştir. Çocuk olmamıza rağmen, aslında tam da çocuk olduğumuz için. Çocukların bilgeliği ve direnci temsil ettiği bütün bu filmler aslında büyüklerin kendi kötü yazgılarını, ailevi olduğu kadar toplumsal da olan kendi iktidarsızlıklarını, kendi çocuk bırakılmışlıklarını sevme çabasının ifadesidir. Sonunda zafere ulaşan çileli çocuğun hikâyesi aracılığıyla orada büyükler, maruz bırakıldıkları bu aşılmaz yoksunluktan milli (ve Doğulu) denilebilecek bir onur türetmeyi başarırlar: Erken yaşta büyümek zorunda kalmak (yani çocukluğunu yaşamamak, bu yüzden de hep çocuk kalmak) bize yalnızca acı değil, aynı zamanda kuvvet de verecektir.

Bu temanın popüler kültüre özgü olmadığını, bu ülkenin yenilikçi seçkinlerinin de benzer bir yetimlik sorunuyla baş etmek zorunda kaldığını eklemek gerekir. Jale Parla Tanzimat romanıyla ilgili kitabı *Babalar ve Oğullar*'da, ilk Türk romanlarını "yetim metinler" olarak nitelendirir.[2] Tanzimat romancıları bir yandan Batı'dan aldıkları yeni edebi türde ürün verirlerken, bir yandan da Osmanlı İmparatorluğu'ndan devraldıkları eski dünya görüşünü, eski ahlak ve değerler sitemini sürdürmeye çalışırlar. Bu ikisini aynı anda yapabilmek içinse güçlü, adil, koruyucu bir babaya muhtaçtırlar. Parla'nın Türk romanının kaynağında saptadığı temel boşluk da budur. İlk Türk romancıları savundukları mutlak değerlerin koruyucusu olabilecek böyle bir babadan, romanlarının üzerinde yükseldiği epistemolojik temelin Batı'ya yenik düşmesini engelleyecek kudretli bir otoriteden yoksundurlar. Bu ilk romanlardaki katı ahlaki havayı, kalıplaşmış değerleri, öğretici üslubu, yargılayıcı ses tonunu da buna bağlayacaktır Parla. Tanzimat romancıları erken yaşta boşluğu kapatmak zorunda olan, ku-

2. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar,* İletişim Yayınları, 1990, özellikle de "Babasız Ev" bölümü, ss. 9-19.

rumsal otoritesini yitirmiş cemaatçi değerlerin bekçiliğini yapmak zorunda kalan, siyasi vasisini kaybetmiş bir kültürün acil vasi gereksinimini giderebilmek için çocuk yaşta vesayet üstlenmek zorunda kalmış otoriter çocuklardır. Yapıtlarındaki otoriter ses tonu da, kurumsal otorite zaafının doğurduğu bu yetimlik duygusundan arınma, bu kaygan ve korunmasız zeminden bir an önce kurtulma çabasını yansıtır. Parla'ya göre Türk romanı bir baba-oğul çatışmasından çok, yetim çocukların baba arayışı üzerinde yükselmiştir.

Yıllar sonra Türk romanının en iyi örneklerinden bazılarının, türün kaynağındaki bu yetimliğin, çocuk yaşta büyümek zorunda kalmışlığın, dolayısıyla da hep çocuk kalmışlığın içinden yazılabilmiş olması tesadüf olmasa gerek. Ne var ki bir zamanlar romanın ses tonunu, ahlaki havasını, kalıplaşmış değerlerini belirleyen yetimlik bu kez romanın doğrudan sahnesi, malzemesi, temel problemi haline gelmiştir. Oğuz Atay'ın romanlarından söz ediyorum. Bu kudretsizlik, her şeyden önce Atay'ın karakterle-

rinde kendini hissettirir. *Tutunamayanlar*'da Selim "az gelişmiş bir babanın, az gelişmiş tek oğlu"dur. Yine bu romanda Turgut "pısırık bir baba"nın ürünüdür. *Tehlikeli Oyunlar*'da Hikmet çocukluğunu yaşamamış, bu yüzden hep çocuk kalmıştır. Sadece kahramanları açısından da değil; bir bakıma Atay'ın bütün yapıtı, ilk Türk romancılarının otoriter bir ses tonuyla örtmeye çalıştığı, popüler roman ve filmlerinse tersine erdeme dönüştürdüğü bir eksikle başetme çabasını yansıtır. Bir bakıma bu romanlar, bir zamanlar Tuğcu'nun romanlarında ya da Yeşilçam filmlerinde gördüğümüz, daha sonra arabesk şarkı ve filmlerde göreceğimiz milli-melodramatik ruhsal malzemenin derinlemesine çalışılmasına, orada sevmek zorunda bırakıldığımız yetimliğin bir ironi ortamında tersyüz edilmesine dayanır. Atay yalnızca romanlarında değil, *Günlük*'te de söz eder bundan: "Bana öyle geliyor ki biz çocuk kalmış bir milletiz ve daha olayları ve dünyayı, mucizelere bağlı, myth'lere bağlı bir şekilde yorumluyoruz en ciddi bir biçimde. Aklı başında bir Batılının gülerek karşılayacağı ve bize ölesiye ciddi gelen bir şekilde."[3]

Oğuz Atay'ın, daha çok popüler kültürün alanı olmuş bu çocuk kalmışlığa yönelmesinde, o tutunamamışlığa duyduğu yakınlıkta, hatta zaman zaman çocukluğu romantik bir tarzda yüceltmesinde, kuşkusuz iktidarla bağları seyrelmiş bir yazar konumundan konuşmasının payı vardı. Bu yüzden de bu ülkenin yenilikçi seçkinlerinin tersine, popüler kültürün rahatça içine yerleştiği bu yetimliği ciddiye almış, romanlarında ne kadar tersyüz edilmiş de olsa bu yetim dilin içinde yol almaya çalışmıştı. Sanırım romanlarının bir önemi de, ait oldukları türün kaynağındaki boşluğu bir an önce yazarca bir otoriteyle doldurmak yerine, onu romanın içinde oyalanacağı bir malzemeye dönüştürmeleriydi. Nitekim bu romanlarda çocukluk, erken yaşta vesayet üstlenerek aşılması gereken bir zaaf olarak değil, yazara oyun imkânı sunan bir ara bölge olarak belirir. Artık yalnızca bir kimsesizliği, bir bırakılmışlığı, bir güçsüzlüğü değil, aynı zamanda bir yaratıcılığı, büyüklerin dünyasına yadırgatıcı bir gözle bakabilme gücünü, iktidarı "gayriciddiye alma" yeteneğini, kısacası "kötü çocuk" olma fırsatını da içinde taşır. Ama Atay söz konusu olduğunda tersi de aynı ölçüde doğrudur. Atay'ın aşılamamış ironisinin nedenlerini de burada aramak gerekir: Kemalettin Tuğcu'nun romanlarında ya da Yeşilçam filmlerinde sevmek zorunda bırakıldığımız, daima zaferle sonuçlanan çocuk kalmışlık,

3. Oğuz Atay, *Günlük,* İletişim Yayınları, 1987, s.26.

Atay'da kişinin kendi başına asla aşamayacağı bir kötülük olarak orada öylece durur. Tıpkı yoksulluk, Doğululuk ya da azgelişmişlik gibi: bizi başkalarının gözünde küçük düşürür, gülünç duruma sokar, "iyi aile çocukları arasında, onlara çamur atan mahalle çocukları"na çevirir. Türkiye'nin popüler kültürünün değişmez klişesi; Tuğcu'nun kalıplaştırdığı, bir dönemin Yeşilçam filmleriyle içimize işleyen, acıdan erdem çıkacağı varsayımı orada tersine çevrilmiştir. *Tehlikeli Oyunlar*'da Hikmet söyler: "Kötülükten ancak kötülük çıkar."

Ağlayan çocuk posteri, bu toplumun kötü yazgısını sevme çabasındaki yeni bir evrenin habercisiydi; 80'lerde yaşanan "acıların çocuğu" patlamasının ilk örneklerinden biri. "Acıların çocuğu" ise adını, 80'lerin ortalarında bir çocuk şarkıcının, Küçük Emrah'ın aynı adla filme de çekilen bir şarkısından almıştı. Küçük Emrah için o yıllarda çekilen bir başka filmin adı da imgeyi pekiştirdi: *Boynu Bükükler*. Türk toplumu, siyasi bir darbenin ardından, adil olmayan bir iktidarın karşısında kendini bir kez daha çocuk konumunda bulduğu, bu yazgıyı bir kez daha sevmek zorunda bırakıldığı 80'lerde, yalnızca gözü yaşlı çocuk yüzlerini, yalnızca çığlık çığlığa acıdan

söz eden çocuk şarkıcıları değil, büyük şehrin bir kez daha acıyla, acının da çocuklukla özdeşleştiği bütün bu sahneyi çok sevdi. Aslında yalnızca Küçük Emrah'tan ya da sayıları ve kazançları arttıkça kederleri hızla arsızlığa dönüşen çocuk şarkıcılardan da söz etmiyorum. Yalnızca dayatılan bir kültür endüstrisinden değil, acılı çocukta bir kez daha kendi kudretsizliğinin izlerini bulan, bu güçsüzlüğü bir kez daha milli bir erdeme (daha olmadı marjinal bir kimliğe) dönüştürmeye çalışan, kendisine sunulan her şeyi bu kalıbın içine yerleştirmeye hazır bir toplumdan söz ediyorum. Oğuz Atay'ın hayat bilgisinden yoksun, beceriksiz ve çocuk kalmış kahramanlarına, ya da Ece Ayhan'ın "devlet dersinde öldürülmüş" çocuklarına, "orta ikiden ölerek ayrılan çocuklar"ına, "solgun bir halk çocukları ayaklanması"na o yıllarda gösterdiğimiz yoğun ilginin ardında da benzer bir şey yok mu?

Gözü yaşlı çocuk posteri, uzunca bir dönem boyunca acıyı temiz yüzlü "iyi aile çocukları"nın, acımasız şehrin Batılı kurbanlarının, Ayşecik'lerin, Ömercik'lerin, Sezercik'lerin yüzünde sevmiş bu toplumun belki de son kederli sarışın çocuk kahramanıydı. Tuğcu'nun kimsesiz çıraklarından Yeşilçam'ın yetimlerine, kederli çocuk kartpostallarından 80'lerin "acıların çocuğu" imgesine kadar, aslında kalıbın ana hatları pek değişmedi. Yalnız 80'lerin ortalarında Türkiye'nin kendi Doğulu yüzünü, aynı zamanda kendi Doğulu yazgısının alınıp satılabilir bir şey olduğunu keşfetmesiyle birlikte, bu kalıbın içine farklı bir içerik, yeni bir malzeme sızmaya başladı. Kederli çocuk giderek daha kara, daha esmer, nihayet daha delikanlı bir çehreye kavuştu. Ama yine de acıların çocuğu, daha önceki örneklerde olduğu gibi, horlanmış çocuğun zafere ulaştığı andan geriye dönülerek kurulmuş bir hikâyeydi. Yani bize acıların çocuğu olarak sunulan, aslında bu çileli kavruk yüzün büyük şehirde başarıya ulaştığı, bir aileye değilse de paraya kavuştuğu, kendi Doğulu yazgısından "yırttığı" anda çekilmiş fotoğrafıydı. Bu yüzden de bu imge, tıpkı Tuğcu'nun romanlarında ya da Yeşilçam filmlerinde olduğu gibi, acıya eşlik eden onca olumsuzluğu yoksayarak temiz, masum, onurlu bir imge olarak kalabildi. Acıların çocuğu acımasız büyük şehir ortamında babasız, evsiz ve yolsuz kalmıştı; hem mağdur hem masum, hem dirençli hem kırılgan, hem çocuk hem delikanlıydı. Hatta zamanla belli bir politik ton da kazandı: Yetimliği, gerçek bir babadan yoksun olmaktan çok, adil bir babadan yoksun olmaktan kaynaklanıyordu. Bu yoksunluk ise inanılırlığını, haksız yere çocuklarına kıyan baba imgesiyle suçsuz yere cezalandırılmış çocuk imgesinden, ya da siyasi

kavramlarla söylersek haksız yere halkına kıyan devlet imgesiyle suçsuz yere cezalandırılmış halk imgesinden aldı. Böylece, aşağı yukarı aynı yıllarda ortaya çıkan "acıların kadını"nın, ona adını veren şarkıcı Bergen gibi kısa ömürlü olmasına rağmen (kocası sonunda gerçekten öldürdü Bergen'i), acıların çocuğu Türk kültür hayatında uzunca süre etkili olabildi. Şarkısı söylendi, şiiri yazıldı, filmi yapıldı. Uzun bir dönem boyunca yalnızca çocuk şarkıcıların değil, neredeyse bütün taşralı erkek yıldızların yüzünde onun izleri vardı.

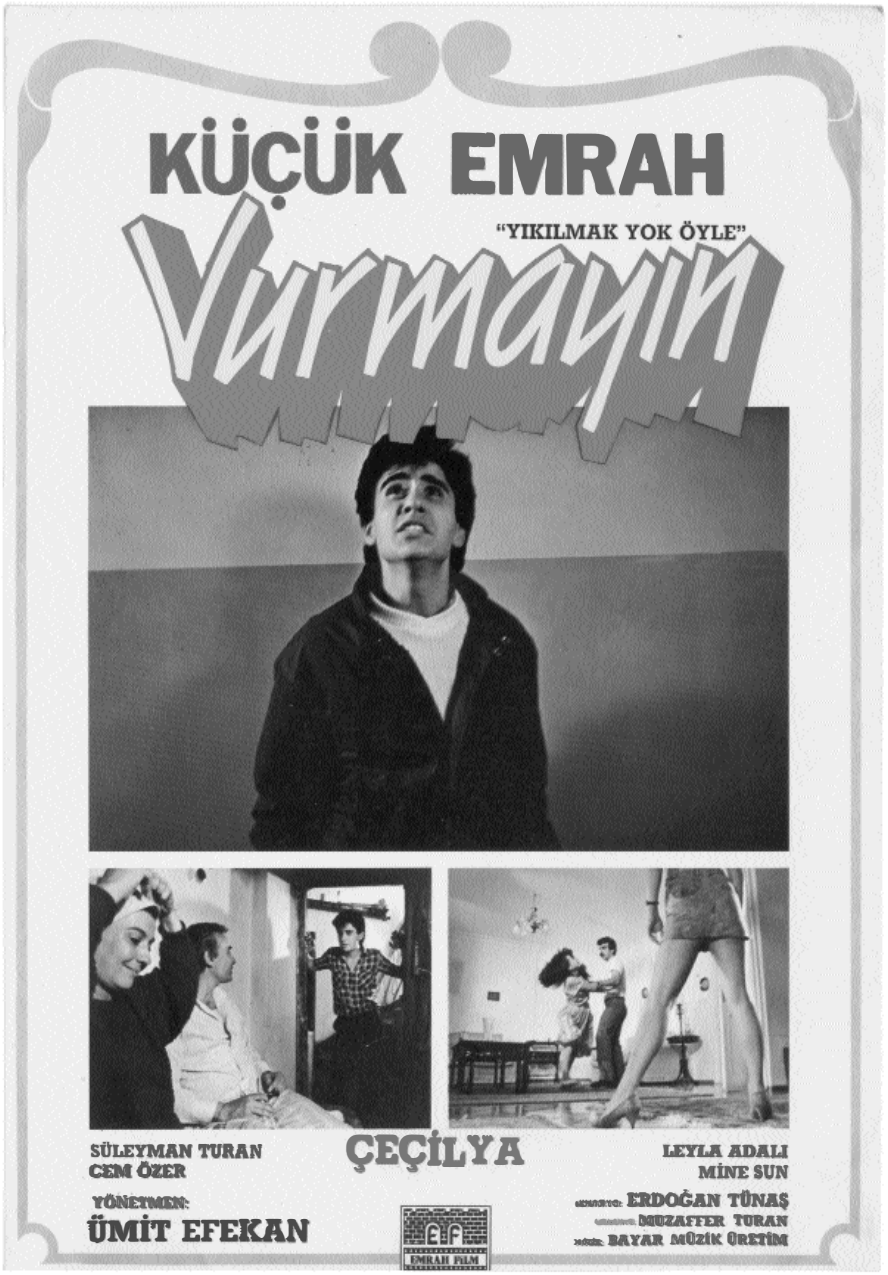
Uzunca bir giriş oldu; ama beni bu yazıda imgenin tarihinden çok, yalana dönüştüğü an ilgilendiriyor. Acıların çocuğu 80'lerde yaşadığı büyük patlamanın ardından, bir on yıl içinde kültürel dokunun içindeki ana ipliklerden biri olmaktan çıkıp piyasadaki yüzlerce farklı imgeden biri haline geliverdi. Eski popülerliğini, daha önemlisi eski inanılırlığını kaybetti. Ama bunda yadırgatıcı bir yan da var. Çünkü bu değişim tam da bu ülkede acının çocukların suretinde en görünür hale geldiği, büyük şehrin sokaklarının haksız yere mağdur olmuş, öksüz ve yetim kalmış çocuklarla dolduğu sırada gerçekleşti. Yani tuhaf bir biçimde imge, işaret ettiği şeyin kendisiyle karşı karşıya geldiğinde, belki tam da bu yüzden inanılırlığını kaybediverdi. Daha da önemlisi, gazetelerde ve televizyonda her an karşımıza çıkan "çocuk şiddeti" haberleriyle birlikte, çocuk yüzü acıyı simgeler olmaktan çıktı. Adil olmayan bir dünyada erken yaşta darbe yemiş, buna rağmen adaletin savunuculuğunu üstlenen kırılgan çocuk imgesi yerini şehir hayatının önünde bir tehdit olarak dikilen, her an suç işlemeye hazır, tehlikeli ve yıkıcı bir imgeye bıraktı. Uzun yıllar milli bir acının, Türklere özgü bir yetimlik duygusunun, yoksunluktan beslenen Doğulu bir onurun simgesi olan çocuk bu kez karşımıza bambaşka yönüyle, bir korku nesnesi olarak, bir dehşet figürü olarak çıkıverdi.

Yadırgatıcı olan şu: Sokak çocukları kamuoyunun gündemine, acıların çocuğu imgesinin popülerleştiği yıllarda girmişti. Ama bu çocukların toplumca paylaşılan bir acının temsili, milli bir yokluk duygusunun timsali olamayacakları başından belliydi. Her ne kadar kendilerine başlangıçta bir acıma duygusuyla yaklaşıldıysa da, sokak çocukları aslında başından itibaren acı çektikleri için değil, suç işledikleri için; adaletsiz şehrin kurbanı ol-

dukları için değil, tersine şehri tehdit ettikleri için, kısacası ilk başlarda haber dergilerinde anıldıkları adla "suçlu çocuklar" oldukları için gündeme geldiler. Yani bu çocuklar başından itibaren acıların çocuğunu tanımlayan masumiyetten, büyük şehirde babasız kalmış olmalarına rağmen ayakta kalmış olmanın verdiği onurdan, gücünü acıya tahammül etmiş olmaktan alan haysiyetten yoksundular. Onlarda kötü kader Tuğcu'nun köprüaltı çocuklarında, Yumurcak'ta ya da Küçük Emrah'ta olduğu gibi delikanlılığa değil, nedense hep suça açılıyordu. Bu yüzden de onlar gazetelerin üçüncü sayfalarının canlı tuttuğu bir içerikle, bir üçüncü sayfa dehşetinin muhtemel özneleri olarak daima kötülükle birlikte anıldılar. Sokak çocukluğundan şarkıcılığa yükselen Doğuş da buna dahil. Gözlerinde birkaç damla yaş kederli şarkılar söylerken, az kalsın Reha Muhtar bile çileyi başarıya dönüştürmüş bu çocuğu bağrına basacaktı. Ama kötü sicilin, hırsızlıkların, suçun ortaya çıkması fazla zaman almadı; hikâye tam açıldığı anda bitiverdi. Sokak çocukluğu sınıfsal bir korku kaynağı olmaktan çıkıp bir türlü milli bir acıların çocuğu imgesine terfi edemedi.

"Acıların çocuğu"nun masumiyetiyle sokak çocuklarının suçluluğu arasındaki örtüşmezlik, imgeyle gerçeği arasındaki bu karşıtlık, bize iki şeyi gösteriyor. Birincisi, her türden "acıların çocuğu" aslında bir yalandı. Çünkü kendini ancak mazlumluğun ardındaki gerçek çatışmayı, dehşeti, hıncı ve güç istemini gizleyerek masum bir imgeye dönüştürebiliyor, acıyı ancak bu şekilde sevilebilir bir şeye dönüştürüyordu.[4] İkincisi (ve bu yazı açısından belki daha önemli olanı) Türkiye'de bir dönem sona erdi. Bu ülkede acının yetim kalmış şehir çocukları tarafından, sonunda örnek bir insan olmayı başarmış hakikatli çıraklar tarafından, büyük şehirde yolunu bulmuş taşralı çocuklarca temsil edildiği dönem geride kaldı. Çünkü, her ne kadar yalanı içinde barındırsalar da bu imgeler inanılırlıklarını, Doğu'nun henüz olanca gerçeğiyle, bütün şiddeti ve yoksulluğuyla büyük şehre boşaltılmamış olduğu, yoksulluğun henüz kitlesel bir tehdit olarak

4. Türk siyasal hayatındaki, özellikle de Türk-İslam sentezindeki mazlum özne tasarımını sosyolojik ve psikanalitik açıdan çözümleyen bir yazı için bkz. "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", Fethi Açıkel, *Toplum ve Bilim,* sayı: 40, Güz 1996. Bu yazıda Açıkel, Türkiye Cumhuriyeti'nin "ikinci modernleşme söylemi" olarak nitelendirdiği bu acı ve ısdırap söyleminin, geç kapitalistleşmenin şiddetiyle sınıfsal, kültürel ve simgesel dayanaklarını yitiren yığınların güç istemini, hınç ve intikam eğilimini temsil ettiğini ileri sürer. Bu yüzden bu eziklik söylemi bir yandan geri kalmışlığı dile getirirken, diğer yandan bir sertlik, büyüklük ve güç söylemini ("büyük Türkiye", "şanlı tarih", "Türk'ün gücünü dünyaya gösterme" vb.) harekete geçirir. Baskıcı bir siyasal aygıtla eklemlenmesinin nedeni de budur.


KÜÇÜK EMRAH
"YIKILMAK YOK ÖYLE"
Yurmayın
SÜLEYMAN TURAN
CEM ÖZER
ÇEÇİLYA
LEYLA ADALI
MİNE SUN
YÖNETMEN:
ÜMİT EFEKAN
ERDOĞAN TÜNAŞ
MUZAFFER TURAN
BAYAR MÜZİK ÜRETİM
EMRAH FİLM

algılanmadığı bir dönemin ürünüydüler. Yoksulluğun bir beceriksizlik olarak görüldüğü, sefaletin bir korku nesnesine dönüştüğü günümüzde ise yoksul çocuğun iyi kalpli ustaların ya da yoksul mahallelinin yardımıyla, bilgece davranarak, aklını kullanarak, şiddete bulaşmadan zafere ulaşacağı yolundaki hikâye, yalnızca tutumluluk fikrinden çoktan vazgeçmiş orta sınıf için değil, yoksulların kendisi için bile pek inandırıcı değil. Bu yüzden bugünün popüler imgelemi esas malzemesini acılı hikâyelerden değil, büyük gazetelerin tamamına yön veren üçüncü sayfalardan, haber programlarının neredeyse tamamına hâkim olan "reality show"lardan alıyor. Çünkü onlar bize çileli yoksulların tehlikeli bir kitleye, mağduriyetin hınca, acının suça dönüştüğü andan söz ediyorlar.

George Bataille zenginlerin işçilerden duyduğu korkunun, onların gözünde yoksul insanların ölüme daha yakın olmalarından kaynaklandığından söz eder. Pisliğin, güçsüzlüğün, kargaşanın izbe sokaklarının bazen bizleri ölümün kendisinden daha çok tiksindirdiğini söyler.[5] Andreas Huyssen de burjuvanın kitlelerden duyduğu korkunun birçok durumda erkeğin kadın korkusuyla iç içe geçtiğine işaret eder.[6] Bütün bir 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl boyunca siyasi bir tehdit oluşturan kitlelerin histerik bir ayaktakımı olarak, yutucu isyan tufanlarıyla, barikatlardaki kızıl orospu figürleriyle tanımlanmasının, yine bu dönemde ilk kitle kültürü kuramcılarının kitle kültürünü ısrarla kadınsı, yutucu ve akıl dışı bir şey olarak tanımlamalarının, ondan cazibesine direnilmesi gereken ayartıcı bir kötü kalpli kraliçeymiş gibi söz etmelerinin nedeni de budur. Aslında Bataille da Huyssen de benzer bir şeyden söz ediyorlardır: Kitlelerden duyduğumuz korkunun bu kadar yoğun olmasının nedeni, daha eski, daha arkaik bir korkudan da besleniyor olmasıdır. Orada yalnızca kitlelerin oluşturduğu siyasi ve toplumsal tehditten duyulan korku değil, aynı zamanda kontrol altında tutulamayan bir doğadan, ölümden, cinsellikten, bilinçdışından, sabit ego sınırlarının yitirilmesinden, pislik ve kargaşadan duyulan korku da vardır.

Peki şimdi biz uzun yıllar masumiyetle, saflıkla, kırılganlıkla birlikte

5. George Bataille, *Edebiyat ve Kötülük,* çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 1997.

6. Huyssen, Andreas, "Kadın Olarak Kitle Kültürü", *Eğlence İncelemeleri,* yay. haz. Tania Modleski, çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, 1998. ss. 235-57.

düşündüğümüz çocuğu bugün nasıl olup da kolayca bir korku nesnesi olarak, tekinsiz bir kalabalığın üyesi olarak algılayabiliyoruz? Sokak çocukları söz konusu olduğunda, onlar karşısında hissedilen sınıfsal korku hangi eski korkularla iç içe geçiyor? Pisliğin, kargaşanın ya da tekinsizliğin bir çocuk tarafından temsil ediliyor olması ne demek? Bu soruları cevaplayabilmek için belki de önce masum çocukluk fikrinin kendi tarihine bakmak gerekiyor. Philippe Ariès *Çocukluk Yüzyılları*'nda çocukluk imgesinin var olmadığı ortaçağdan çocukluğu bir sabit fikre dönüştürmüş modern dünyaya nasıl gelindiğini anlatırken,[7] bu soruları cevaplamamızı sağlayacak bazı ipuçlarını da ortaya atar. Uzun yıllar "minyatür bir yetişkin" olarak görülen, yetişkinlerle aynı mekânları, aynı giysileri, aynı oyunları paylaşan çocuk, Batı Avrupa toplumlarında 18. yüzyıldan bu yana ayrı bir bilgi, ayrı bir cazibe merkezi olarak ayrışır. Böylece hayat, yetişkinler dünyasıyla bu dünyanın dışında bırakılan çocukluk dünyası olarak kesin çizgilerle ikiye ayrılır. Ariès'e göre çocukluğun bu modern keşfine iki düşünce eşlik eder. Birincisi, çocuk günaha ve kötülüğe yatkın değil, esas olarak iyi ve masumdur; bu yüzden de büyüklerin dünyasından korunması gerekir. İkincisi, çocuk zayıf ve cahildir; bu yüzden de eğitilmesi, terbiye edilmesi gerekir. Yetişkin duygularına hâkim, mesafeli ve ölçülü olan, gözleyen ve gözetleyense; çocuk her an uçlara savrulan, mesafesiz ve ölçüsüz olan, bu yüzden de sürekli gözetlenmesi gerekendir. Her ne kadar Ariès'in anlattığı hikâye kuşkusuz öncelikle Avrupa, özellikle de orta sınıf için geçerliyse de,[8] genel olarak modern uygarlığın çocuğa karşı tutumunu aydınlatan ipuçlarını da içinde taşır. Çocuğa yönelik bu yeni tutumda (aslında yalnızca çocuğa değil, aynı zamanda bir çocukluk olarak düşünülen vahşiliğe ya da ilkelliğe yönelik tutumda) farklı anlarda farklı tutumlar doğuracak bir ikilik saklıdır. Çocuk hem masumiyeti, bozulmamışlığı ve saflığıyla bir özlem

7. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood,* Peregrine Books, 1986, (Fransızca ilk basım: 1960), ss. 30-130.

8. Ariès "çocukluğun keşfi" olarak adlandırdığı dönüşümün esas olarak orta sınıfta yaşandığını belirtir. Yoksullar her zaman bu dönüşümün biraz kıyısında yer almışlardır. Bir çok nedenle: Yoksul ailelerde çocukların ölüm oranı yüksek olduğundan, yani çocuklara sürekli varlıklar olarak bakılmadığından, çocuk orta sınıf ailelerde olduğu gibi ayrı bir cazibe merkezi haline pek gelmez. İkincisi, yoksul ailelerde çocuklar küçük yaşta çalışmak zorunda kaldıklarından yetişkinlerin dünyasına çok daha çabuk adım atarlar; sokakla, fabrikayla, işyeriyle, orduyla, karakolla, ıslaheviyle erken yaşta tanışırlar. Bu da yetişkinler dünyasıyla çocukluğun orta sınıfta olduğu gibi birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasını engeller. Ariès, *a.g.y.*, ss. 31-47.

nesnesidir; hem de doğumundan başlayarak terbiye edilmesi gerektiğine göre aslında yırtıcı, vahşi ve tehlikeli bir doğaya sahiptir. İşte çocukla ilgili korkularımızın bir kaynağı da, çocuğun bu ikinci bastırılmış yüzüdür. O korkuda, tıpkı başıboş bırakılmış kitle gibi başıboş bırakılmış çocuğun da vahşetin öznesi olduğu sezgisi gizlidir. Yakın zamana kadar masum bir varlık olarak düşündüğümüz çocuğu, bugün kolayca tekinsiz bir kitlenin parçası olarak algılıyor olmamızın bir nedeni de buradadır. Çünkü, hakkında anlattığımız bütün masumiyet hikâyelerine rağmen, modern toplumda çocuk aslında başından itibaren kitlenin gizli metaforudur. Nasıl kitleyi kendini denetlemekten acizliği, dizginlenmesi gereken akıl dışı tabiatıyla terbiyeye muhtaç bir çocuk olarak algılarsak, çocuğu da bastırılması gereken tehlikeli tabiatıyla daima bir kitle olarak algılarız. İkili bir mecaz vardır burada; başıboş bırakılmış çocuk da başıboş bırakılmış kitle de bir diğeri gibi isyankâr, vahşi ve tekinsizdir.[9]

Şimdi bütün bunlar ışığında, şehirde her an karşımıza çıkan sokak çocuklarını nasıl algıladığımızı düşünelim. Sokaktan geçip giden biri için bu çocuklar, benzer kaderleri ama ayrı yüzleri olan tek tek çocuklar değil, birlikte hareket eden bir çocuklar ordusu, dizginlenemez bir sürüdür. Şehrin izbe karanlıklarından, kontrol edilemez bir kargaşanın içinden bir an günışığına çıkıp sonra tekrar oraya geri dönecek tekinsiz bir kara kalabalığın, her an uçlara savrulabilecek bir ayaktakımının, başıboş kalmış bir güruhun üyeleridir. Bu yüzden de daima sınıfsal bir korkuyu harekete geçirirler. Ama burada bundan fazlası da var. Çünkü sokak çocuklarından duyulan korku, sindirilmiş kitlenin sonunda onu sindirenden intikam alacağı korkusu kadar, ondan çok daha eski bir korkuyu, bastırılmış çocukluğun sonunda uygarlığa kötülük olarak geri döneceği korkusunu da içinde taşır. Sokak çocuklarıyla göz göze geldiğimizde, orada yalnızca dizginlerinden kurtulmuş kitlenin tekinsizliğini değil, aynı zamanda başıboş kalmış, başıboş kalır kalmaz kendini kötülüğe adamış çocuğun isyanını da görürüz. Erken yaşta darbe yemiş, buna rağmen sonunda adil, şerefli, iyi huylu bir

9. Çocukla aşağı sınıflar arasında yalnızca mecazi değil, tarihsel bir ilişki olduğunu da unutmayalım. Çocukların dünyasıyla yetişkinlerin dünyasının birbirinden ayrışmasının yüksek kültür ile aşağı kültürün ayrıştığı döneme rastlaması tesadüf değil. Yine Philippe Ariès'in anlattığına göre 18. yüzyılda Batı Avrupa'da orta sınıf ailelerde yetişkinlerle çocukların dünyaları ayrışırken, çocuklar kültürel bakımdan aşağı sınıfa yaklaşırlar; orta sınıf ailelerin çocukları aşağı sınıftan büyüklerle benzer kıyafetleri giyip, benzer oyunları oynar, benzer bir kültürü paylaşırlar. Ariès, *a.g.y.*, s. 398.

insan olmayı başarmış yoksul çocukla ilgili milli hikâye işte burada çöker. Orada, büyümüş de küçülmüş kurtarıcı çocukların, boynu bükük evlatlıkların, ağzı var dili yok beslemelerin, gözü yaşlı yetim çocukların, acıdan beslenen delikanlılığın, nihayet tüm acıların çocuklarının yerini ıslahı imkânsız bir çocuk kitlesi almıştır. Tuğcu'daki milliyetçi yoksul sevgisinin, Yeşilçam'ın mutlu sonla biten yetim hikâyelerinin, nihayet 80'lerin arabeskinin bitip "üçüncü sayfa" dehşetinin, tüyler ürpertici "reality show" terörünün devreye girdiği yer de burasıdır. Tıpkı korku filmleri gibi (özellikle de uğursuzluğu tam da masumiyetin içine yerleştiren çocuk-şeytan filmleri gibi) gazetelerin üçüncü sayfaları da uygarlığın gizlediği arkaik korkunun bu kez sınıfsal bir içerikle geri döndüğü yerlerdir. Orada cani anneler, vicdansız babalar, parçalanmış aileler, sönmüş hayatlar vardır; hayatları cinnete ve cinayete açık, her an ölebilir, her an öldürebilir insanlar vardır. Ama hepsi de öteki sınıftandır. Orada dehşet daima aşağı sınıfın kaderi olan bir kötülüğün, yoksul kitlelerin neredeyse doğuştan getirdikleri bir patolojik nüvenin ifadesidir. İçine doğduğumuz uygarlıkla ilgili temel huzursuzluğumuz orada bizden daima daha yoksul, daha Doğulu, daha kötü ya da daha çaresiz olan insanlara yansıtılmış, aslında daima yanı başımızda olduğunu bildiğimiz kötülük orada olağanüstü, sıradışı, yabancı bir sahneye taşınmıştır. Nasıl korku romanı "bir zamanlar" denilen uzak zamanlarda, uygarlıktan uzak mekânlarda; yeterince ışıklandırılmamış, yolu izi olmayan ücra köşelerde; karanlık ormanlarda, dağ başlarında, ıssız şatolarda geçerse, üçüncü sayfa da dehşeti bizden her zaman uzakta olacak insanların karanlık tabiatına, onların içine pusu kurmuş, ne zaman nerede ortaya çıkacağı bilinmeyen, bize gerilimli bir bekleyişten başka seçenek bırakmayan şeytani nüveye bağlar. Tek farkla: Burada katilin kim olduğu başından bellidir; belli olmayan sadece nerede ve nasıl harekete geçeceğidir.

Sokak çocukları, bize bu olağanüstü sahneyi verdi. Çünkü onlar her şeyden önce yetişkinle çocuk arasındaki ayrımın tam var olmadığı bir dünyayı temsil ediyorlar. Kurumsal kötülükle; devlet baskısıyla, asker şiddetiyle, polis dayağıyla erken yaşta tanışmış olmaktan kaynaklanan bir hayat bilgisine sahipler. Ama bir şey daha var: Sokak çocukları, acının kestirme ifadesini bulmakta zorlandığımız donuk ve ifadesiz yüzleriyle olduğu kadar, vicdanımıza değil cüzdanımıza seslenen arsız ve talepkâr bakışlarıyla da sokaktan geçenler için acının değil suçun, kaba kuvvetin ve ihlalin alanına aitler. Büyümüş de küçülmüş yüzlerinde bu kez anasını babasını ba-

takhaneden kurtarmış çocuğun bilmiş sevimliliği değil, bir çocuğun bunu hiçbir zaman yapamayacağının, dahası ailelerin parçalanmaktan kurtarılmasının hiç de o kadar kolay olmadığının, bazı babaların hapishaneye, bazı annelerin hastaneye, bazı çocukların sokağa mahkûm olduklarının kanıtı var. Milli bir acz duygusunun metaforu değil, horlanan çocuğun sonunda yetişkinden intikam alacağı korkusuyla iç içe geçmiş sınıfsal bir korkunun nesnesi olmalarının nedeni de bu.

Televizyon kanallarında biraz dolaşmak yetiyor. Her ne kadar sokak dekorlarından stüdyoya terfi ettiyse de besili "sokak çocuğu" Savaş Ay programlarına devam ediyor. Bir başka kanalda, baştan aşağı manidar dizelerle dolu, dokunaklı şiir kliplerinden biri, adı "Sokak Çocuğu". Bütün bunlar, acıdan beslenen delikanlı duyarlılığının artık pek inanılır olmasa da, bu ülkede daima bir müşterisi olduğunu gösteriyor. Ama imgenin üstüne düşen sokak çocuğu görüntüleri, şunu açıkça ortaya koydu: Acıların çocuğu yalnızca acıyı bir delikanlılık imgesiyle süslediği, kötü yazgıyı kadre uğramış ama zedelenmemiş çocuk imgesinin ardında görünmez kıldığı için değil, aynı zamanda bu kültürün kendini korumak için sindirdiği kitlelerden olduğu kadar, kendini korumak için bastırdığı çocukluktan duyduğu korkuyu gizlediği için de bir aldatmacaydı bence. Sokak çocuklarının romantik bir "poetika"sı yapılabilir, ama onlar hiçbir zaman milli bir kimsesizlik duygusunun, toplumca paylaşılan Doğulu bir yetimliğin simgesi olamayacaklar.

Öyle görünüyor ki Türkiye yeni popüler kahramanlarını, her şeye rağmen adalet dağıtan mazlum, mağdur ama masum yetimlerden, çektikleri çileye rağmen onurlu davranan kırılgan Doğulu çocuklardan değil, toplumun yeni korku nesnelerine karşı savaş açan, şehri pislik ve kargaşadan korumak için her yola başvuran, suça ve hınca kilitlenmiş güçlü Türkler'den, artık kendini masum olmak zorunda hissetmeyen yeni bir delikanlı tipinden alacak. En azından bir süre için.

—

BİR OLAY: KERBELA
TRAJEDİ VE HAYSİYET

Osman Aykaç

"Dâm-ı tenvir oldu Bâb-ı Şeriat,
kanda kaldı ol ahkâm-ı hakikat
Cümlesi kanuna eyledi biat
Geri kaldı Hakk'ın emr-ü fermanı"

Arzuhalci Gedayî

1.

İslam âlemini bir kanyon gibi ikiye bölen ve pandoranın kutusunu açan olay miladi 685 yılında Kerbela'da yaşandı. Küfe halkı Yezid'in hilafetine karşı koyma kararı ile İmam Hüseyin'i davet eder. Binlerce mektup gelir. "Bostan yeşerdi, meyve vermeye hazır" derler.

Ayrıntılar tarih kitaplarından izlenebilir.[1]

2.

İmam Hüseyin'in doğumu ve ölümü; nasıl doğacağı ve nerede, nasıl ve ne için öleceği önceden ilahi katta planlanmıştır ve bilinmektedir. Anne karnında 6 ay kalır, Hz. Muhammed'e Cebrail tarafından müjdelenir ve taziyeti de bildirilir. Cebrail Kerbela olayını peygambere anlatır. Bunun üzerine Hz. Muhammed onu kucağına alır ve "ey oğul, Allah seni katleden kavme lanet etsin" der.[2] Doğduğu an konuşur, Tanrı'nın cezalandırdığı Futrus isimli bir melek O'nun sayesinde affedilir.

Adem ile Havva cennet bahçesinde gezerken gökte beş tane parlak yıldız görürler. Bunu Cebrail'e sorarlar. Cebrail Tanrı'nın izni olmaksızın kendilerine açıklayamayacağını söyler. İzin üzerine bu ışıkların "30 000 yılda bir görüldüğünü, kendi uzun ömründe üç kez gördüğünü",[3] bunla-

rın: Hz. Muhammed, İmam Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin olduğunu belirtir ve Kerbela olayını onlara anlatır.

Özetlememiz, ileride trajedi ile haysiyet arasındaki bağı anlatmak içindir.

3.

İmam Hüseyin yolculuğa çıkarken "belâ" diyarına gittiğini ve akıbetinin ne olacağını çok iyi bilmektedir. Ama tecelli böyledir. Tanrı katında yazılanlar olacaktır, nasıl ki olanlar aynı katta yazılı ise. Tüm ailesini yanına alır. Üç yaşındaki torunları dahi vardır. Binlerce kişi yola çıkar. İlk durağı Sa'lebbiye konağıdır. Orada bir nutuk irad eder. Hüseyin'in çok iyi bir şair ve hatip olduğunu, olayı bugüne taşıyanın tavrının yanı sıra, onu anlamlandıran konuşmaları olduğu da unutulmamalıdır. Konuşmasında şöyle der:[4]

> Ben batıp yok olmak üzere, belâ diyarına girdim
> canını seven kişi, girdaba benzeyen çevremde dolaşmasın,
> SONSUZLUK ÂLEMİNİ YURT EDİNDİM BEN,
> mülkünü, köşkünü, eyvanını seven yanımda durmasın

Ayrışma olur ve büyük çoğunluk onu terk eder.

4.

Karşı tarafta, hareket haber alınmıştır, Yezid'in casusları olayları izler. Şam monarşisi titrer. Olay çok ciddidir. Karar verilir. Ya Hüseyin'den biat alınacak ya da öldürülecektir. Sözü bile ürkütür ölümün. Kim cesaret edebilir, ahir zaman peygamberi Resulullah'ın göğsünde büyüttüğü Hüseyin'i öldürmeye. Üstelik hadisler vardır: "Ona dokunan cehennem azabında ebediyen yanacaktır."

Neyse, sonuçta İmam Ali'nin iyi adamlarından olan Ubeydillah bin Ziyad, Küfe valiliği karşılığında sefere razı olur.

Ömer bin Sa'd komutasında bir ordu toplanır, Ömer'e de bu sefer karşılığında Rey şehri valiliği verilir. Hür bin Yezid isimli, aslında Ehl-i Beyt'i seven biri ve Şimr bin Zilcevsen isimli komutanlar da operasyonda yer alırlar. Toplanan ordu 16 000 kişiliktir.

5.

Hüseyin önce Hür'ün öncü kuvvetince karşılanır. Hür ona geri dönmesini, aksi takdirde öldürülmesinin mutlak, kendisine yöneltilen gücün çok fazla olduğunu söyler.

Hüseyin'in cevabı yine açıktır:[5]

İlahi yardım kılıcı ile, dünyayla olan her türlü ilişkimi kestim ben,
tahta, taca ilgi duyup da, kimseye boyun eğip yalvarmam,
DİLEĞİM MANEVİ ÂLEMİ FETHETMEKTİR,

(Düşmanın gücüne gelince;)

yeryüzünü ele geçirirken, güneş güce ihtiyaç duyar mı hiç.

(Ölüm kaçınılmazdır ama;)

mihnet ile ele geçirilip, zillet ile bırakılan
bu geçici âlemin saltanatı için uğraşmaya,
didinmeye değmez

6.

Aşure günü: Zillet ve haysiyet arasında tercih anı.

İki ordu karşılaşır. Ordu dediysek Hüseyin'in yanında toplam 72 kişi vardır. Birer birer kıyama kalkışırlar. Hepsi ölür. On iki gün sürer çatışma. Su verilmez onlara. Hüseyin'in oğlu Zeyn el Abidin ağır hastadır. Torunları su içerken kulaklarından oklanır, zarları delinir. Bedenleri ok dolu olarak Ehl-i Beyt çadırına alınırlar. Yaralılar, ölüler, ölümü bekleyenler aynı çadırda eğleşirler. İslam tarihçilerine göre bu anın hesabı verilmedikçe "İslam toplumunun yüzü yerden kaldırılmayacaktır". Auschwitzh'i gören Adorno'ya "artık şiir yazılamaz" dedirten sahneden daha dramatiktir olay. Evet SÖZ VE YAZI BİTTİ; şiir de haysiyeti kurtaramaz.

Hüseyin o gece dedesi Hz. Muhammed'i rüyasında görür ve o "yarın hep beraber yemek yiyeceğiz," der. Ertesi gün Sa'd'ın ordusunun karşısına çıkar. Tek başınadır. Tekrar meydan okur. Vakit varken geri dönün der ve onların kendisine yazdıkları biat mektuplarını hatırlatır:

"Ey Şebes bin Rib, Ecber, Eşa's, Haris, bana mektup yazıp çağıran siz değil miydiniz?"

Eş'as'ın "neden Yezid'e biat etmiyorsun? Biat ettiğinde sana en ufak bir zarar gelmeyecek ve her istediğin olacaktır," sözüne karşılık,

"Hayır, Allah'a and olsun ki; ben onlara ZİLLET ELİNİ VERMEYECEĞİM ve önlerinden de kaçmayacağım."[6]

Birine biat etmek; aşağılanmak, horlanmak, zillet içinde yaşamaya razı olmak demektir. Başkasının iyaneti ile yaşanamaz. Bir defa boyun eğmek demek, artık hep zalimlerin ağa olmaya mutad ağızlarının kabaran iştahını tatmin ettiğiniz sürece ve kadar yaşamanız demektir. Bu ise insanlık haysiyet ve onurunun ayaklar altına alınması ile eşanlamlı değil midir?

Onun esas çağrısı ise Ehl-i Beyt'edir.

Ey dostlar, zillet ile yaşanarak bu hayatın tadı olmaz
CAN VERİP KÂM ALMAK GEREK DÜNYADAN.

Nasıl olsa değil mi ki,

ölüm; devesini birinin kapısından kaldırdığında,
mutlaka başka birinin kapısına yatıracaktır.

Son dizeler büyük sahabe şair Mesik-i Muradi'den alınmadır.

Kâm hem tad, lezzet anlamına hem de isteğine kavuşma anlamına gelir. Yani bu dünyadan istediğini almak ve hem de tad almak için can vermek gereklidir. Bu haysiyettir işte.

Zeus Olympos'ta birçok hadisenin nâzımıdır ve
Tanrılar beklenmeyen birçok şeyler hazırlarlar;
beklenen tahakkuk etmez, ve ulûhiyyet beklenmeyene yol verir.
Bu dram işte bundan çıkmıştır[7]

Sonunda olanlar olur, tanrılar beklenmeyene yol verir. Hüseyin öldürülür. Başı kesilip Şam'a gönderilir. Ehl-i Beyt ölüleri çölde çürümeye terk edilir. Kadınlar başları açık, ayakları çıplak, aç susuz Küfe'ye gönderilir. Hüseyin'in kesik başı dahi Şam kliğini böler. Yezid Hüseyin'in dudağına bir çubuk ile dokunur. Maiyeti karşı çıkar. Çünkü Hz. Muhammed o dudağı defalarca öpmüştür.

İmam Hüseyin'in kardeşi Zeynep, kendilerine verdikleri sözden mal ve mülk vaadiyle dönen Küfe halkını haysiyetsizlik ile itham eden uzun bir konuşma yapar. Konuşma çok acıklı ve tarihi olduğundan aşağıda verilmiştir:

Ey Küfe halkı! Ey hileci ve hiyanetkâr halk! Sizi gidi günahkârlar... şimdi ağlıyorsunuz ha?.. Allah gözyaşlarınızı asla dindirmesin! Gözlerinizden yaş hiç eksik olmasın! Hiçbir zaman sinelerinizin feryatları dinmesin! Kalpleriniz acı ve keder içinde yansın.

Ne sizin anlaşmanıza bir değer verilir ve ne de sözünüze itibar edilir. Laftan, öğünmekten, gösterişten, cariyeler gibi dalkavukluk yapmaktan ve düşmanla gizli işbirliği yapmaktan başka neyiniz var sizin. Bilin ki siz şirretsiniz... karaktersiz ve alçaksınız.

Şimdi kardeşim ve bizler için mi ağlıyorsunuz? Onun için mi hazin ve acıklı çığlıklarınız göğe yükseliyor... Evet vallahi ağlayın da ağlayın! Çünkü siz ancak ağlamaya layıksınız!.. (sizinki) öyle bir utanç ve alçaklık ki, hiçbir suyla yıkanmaz... Siz, İmam-ı Zaman'ın katline ortak ve en azından seyirci kalma alçaklığını içinize sindirdiniz. Onun mübarek kanının pıhtıları hâlâ ellerinizde ve siz onları asla temizleyemeyeceksiniz..."[8]

Şeref - İffet - Haysiyet: Trajedi.

Kuran-ı Kerim el-İsra suresi 17/79 ayet "biz insanları şerefli kıldık," der. Şerefin korunması ise haysiyet ve iffetin korunması ile mümkündür.

Euripides, *Hippolytos* isimli eserini iki defa yazar. Birincisinde Phaidra, üvey oğluna âşık olur. Bu yasaya aykırıdır, günahkâr bir tutumdur. Utanç ve yasaya aykırılığa ve toplumun nefret duygularına karşın aşkını İFŞA eder.

Gelen tepkiler üzerine Euripides oyunu ikinci kez yazar. Burada da Phaidra yine üvey oğluna âşıktır. Ama bu kez bunu ifşa etmez. İçine atar. Öldürücü aşkın şiddetine rağmen onu içsel olarak yaşar ve asla açığa vurmaz.

Oyunlardan birincisi bir trajedidir. İkincisi belki bir dram. Trajediler genellikle ilahi bir dünya, onun yasaları ile bu dünyanın yasalarının ve kurallarının kesiştiği noktada ortaya çıkar. Gökyüzü dünyasının aktörleri bu dünyanın yasalarını tanımaz ve karşı koyarlar. Onları bağlayan sadece kendi anlam dünyalarında içselleştirdikleri hikmet-i ilahiyenin yasalarıdır. Bu yasalar erdem, marifet, hikmet ve irfan içerir. Oysa reel yasalar öyle mi? Ve zaten erdemli tek bir davranış yoktur ki yasaya aykırı olmasın.

İFŞA dayatılan mevzu nizama, müesses iktidarlar ve onların yeryüzü hâkimiyetleri için koydukları yasalara, değerlere... vb. karşı çıkma eylemidir. Sonunda ölüm vardır ama, haysiyetin korunması da ancak böylesi bir trajedi üzerine kuruludur.

Oysa, bir ifşa olmaksızın, sabır, tevekkül, istiğna, teenni göstererek insan ancak iffetini, temizliğini koruyabilir. Bu içsel ve bireysel bir tavır iken; haysiyetin korunması açıktan açığa bir toplumsal amaca yöneliktir. Zeynep'in toplumu suçlaması da burada açık bir anlam kazanır. Siz, der,

haysiyetinizi ayaklar altına aldınız.

Başa dönersek, İmam Hüseyin de ilahi âlem ile doğrudan ilintilidir. "Sonsuzluk âlemini yurt edinmiş"tir. Mülkünü oradan seçmiştir; ve fakat kendisine bu dünyanın yasalarına itaat etmesi dayatılmaktadır. Hem de Yezid'in vahye yüklediği kelam ve fıkıh yasalarına biat et denilmektedir. Baş eğ ve ram et. Sen de böylece bu dünyadan azıklan ve yaşa.

O ise "ZİLLET ELİNİ HİÇBİR ZAMAN ZALİME" vermeyeceğini söyler. Zira ilahi âlemi yurt edinmiş biri neden bu âlemden ziftlenmek için yasalarına uysun ki...

İslam dünyasındaki tek trajedi belki de Kerbela olayıdır. Verilen zulme, zillete, yasaya, baskıya boyun eğmekle haysiyetin korunması arasındaki tercih kararıdır. Onlar bu tarihsel momentumun ve rollerinin açık bilincindedirler. Ancak böyle "tahakküm eden zihniyet" ümmete ifşa edilebilirdi.[9]

İmam Hüseyin yine ordunun karşısına çıkıp diyor ki:

> Eğer sizi bugün yenersek bilin ki,
> siz önceden yeniksiniz,
> Eğer yenilir isek bilin ki,
> biz yenilmiş değiliz.
> Eğer ölürsek zafer bizimdir,
> öldürülürsek de yine bizimdir.

Haysiyet korunmalı mı, ama nasıl?

İmam Hüseyin'in konuşmaları dikkatlice izlenir ise haysiyetin korunması için iki şeyden feragat edilmesi istenilmektedir: maldan ve candan. Doğuda bunun başkaca da bir yolu yoktur. Sa'lebbiye konağında "malını ve canını seven benimle yola çıkmasın, çünkü ben bir belâ denizine gidiyorum," der. Zira malın olduğu kadar canın tenin de feda edilmesidir söz konusu olan. Çıplak ve nazik bedenin üzerine uygulanacak sınırsız şiddet ve eziyetin göze alınması gerekmektedir. Bu da hiç de kolay değildir. Doğuda "haklı olanın ise güçsüz olması her zaman bir hatadır"[10] ve gerektiği anda can kuşunu harami kılıcı önüne uzatma cüretini göstermeyenlere haysiyet kapısını açıp yüzünü göstermeyecektir.

İslam âlemini derinden yaralayan ve bölen olay burada bitmedi. Onun psikolojik tesirleri hep sürdü. Muharrem ayında ruzehanlar yası hep canlı tuttular, taziye geleneği yaşatıldı. Sinezanlar asırlarca göğüslerini dövdüler, şemşirzenler kılıçla vücutlarını pârelediler. Zira, bedenin koşulsuz sunu-

mu, kurban edilmesi (İsa'nın Hıristiyan âleminin tek kurbanı olması gibi, Hüseyin de İslam'ın tek kurbanı olarak kabul edilir) tarihin başka şekilde tecessüs etmesini sağlayan toplumsal bilinçaltını oluşturabilir. Evet, tek bir kimseye uygulanan sınırsız zulüm tarihin seyrini değiştirebilir. (Anadolu tarihinin diğer İslam ülkelerinden başka yönde evriminde Kerbela ve Hallac-ı Mansur'un acımasız katlinin rolü açıktır.)

Madem İmam Hüseyin tek başına Yezid'in ordusuna karşı koydu, madem Musa bir tek asası ile firavuna kafa tuttu, siz neden "birer birer" veya ikişer ikişer "size hükmetmek isteyen emperyal güçlerin karşısında kıyam etmeyesiniz"? Aradan 1300 yıl geçtikten sonra İslam ülkelerinde sömürgeciliğe karşı yapılan çağrılar bu içerikteydi.

Evet, "mihnet ile ele geçirilip, zillet ile korunan" bu dünyanın saltanatına değmez. Öyleyse "kâm almak (dünyadan haz ve ondan istediğini almak)" için dünyadan, ona "can vermek" gerekir.

Sonra ne oldu:

İslam dünyasında keskin ayrışmalar oldu. Doğu ve Batı birbirinden epistemolojik bir kopuş ile önceden ayrılmıştı zaten. Aristo "Metafizik"te, Hint-Çin metafiziğini iğdiş ederek "Bileşik Töz" kavramını kurduğunda ve tözü tikel cisim içine yerleştirdiğinde Ortodoks Hıristiyanlığı da hazırlamıştı. Batı fizik temele oturdu. Cisim = Töz + İlinek olarak algılandı. Doğuda ise halen Ruh + Nefs bileşimidir. Doğu ise tin üzre yoluna devam etti.

Önce İsa ve Tanrı tek bedende tek doğa idi. Sonra, iki bedende iki doğa oldular. Bilahare akıl girdi araya. Baba-Oğul-Kutsal Ruh.

Önce Ruh kayboldu
Sonra Oğul
Bilahare Tanrı suyunu çekti
Akıl oldu iktidar
İktidar total akıl
Başladı rasyonalite ve modernite.
Rölatifleşti birey.

Modern Çağ ve Rölatifleşen Birey

Aydınlanma, pozitivizm-rasyonalizm ve rölatif birey devri olan modern çağ aynı zamanda haysiyetin de ortadan kalktığı çağ oldu. Bunun için çok çaba sarf ettik, birçok kavram ürettik:

Akıl, hakikat, öznellik, estetik, etik, simge, yanılsama, temsil, birey, kimlik, kültür, im, imge, ego, libido, ulus, devlet, ampirizm, nominalizm, fenomoloji, semioloji ve ...

Hukuk devleti, adalet, insan hakları, cumhuriyet, demokrasi ve daha nice yüce ideal...

Bize miras kalan ve sürekli maruz kaldığımız kavramlardan bazıları. Hangisini seçeceğiz ve seçmekle bu dünyaya karşı tavrımız nasıl saptanacak?

Ayrıca bir karakolda polis sizi yakanızdan tutup nazik bedeninizi salladığında, veya kilisede bir papaz tüm benliğinizi bir çırpıda sarstığında bunca yüksek ideallerinizin ve kendiniz için özenle seçtiğiniz kavramların ne önemi olabilir? Ne önemi olabilir sözcüklerin bilincinin?

Yahut da, tüm önemli düşüncelerinizi büyük bir hayran kitlesine anlattığınız bir seminerden eve dönüşte, almayı unuttuğunuz bir paket çay için eşiniz sizi bir marmelat gibi haşladığında, bu düşünceleriniz sizi ne duruma düşürebilir?

Veya, Mannesmann marka bir kepçenin elli santim sağa kayması sonucu, ayağının altından kayan toprakla birlikte parçalanan bedenini nakliye kamyonunun içindeki mıcırlarla bir gören işçinin; tüm izbe evlerde, soğuk nemli gecelerde yoldaşlarına anlattığı o sınıf bilinci ve emek sömürüsünün ne anlamı olabilir?

Veyahut da, kafanızda 25 yıl boyunca kendi varoluşunuz adına kurduğunuz integral hesabı ile felsefi metinlerin, yanınızdan geçen treyler rüzgârı ile devrilen nazik bedeninize ne faydası olabilir?

Bağdat'ta bir hawk füzesinin her an tenine yalınkılınç galebe çaldığı anne kucağındaki çocuğa bereketli memelerin ne faydası olabilir? Ne yararı olabilir anne sütünün protein değeri üzerine yazılan anatomi kitaplarının ve tıp bilginlerinin?

Akşam namazında iki kuluvallah bir elham ile sığınılan ilahi adalet; izci takımına trampet parası isteyen çocuğu ne derece teskin edebilir?

Birahanede ömründe bir defa, bir defa duygulanıp kavga eden John'un sicil kaydına düşülen nottan dolayı ömür boyu işsiz kaldığı, kre-

dilerinin kesildiği, çocuklarının kolej kaydının silindiği dünyada, insan ömrünü uzatan protez ve organ nakillerinin ne anlamı olabilir?

Ceza hukuku profesörlerinin raporları ve güvencesi bulunan yargıçlarca uygulanan yasaların saygınlığı karşısında; sizi mahkûm eden vahşi bir açlık duygusu ile estetize ettiğiniz yalın gerçeklik metinlerinin ne önemi olabilir?

Modernite işte budur: Yaygın bir korku ile eklemlenmiş insan hayatının fazla önemsenmesi. İnsana şöyle denilmektedir: Uzun yaşa ama, soyut, yalın, güçsüz, tekbaşına, dayanışmadan-çaresiz, ve baş eğmiş bir insan olarak. Artık bahsedilemeyen tek şey haysiyetin, onurun ve iffetin tam kendisidir.

> Saframızla kesemizi birleştiren anatomi bilgisi,
> hadım tarih, kundakçı matematik, geri kafalı gramer,
> evet bunlar gizlice örgütlenerek alnımıza
> Verem Olmak Üretimi Düşürür ibaresini çizer[11]

Kendi ürünlerimiz olan bilim, teknik, kültür, sanat, ideoloji, vb. gibi her şey bizzat bizden bağımsızlaşıp, kendisi ile aramıza bir mesafe koyarak bizi tahakküm altına almıştır. İmge sadece kendisini imlemektedir. Birey tam anlamıyla dünyaya yalnız başına "atılmışlık" durumunu yaşamaktadır. Zira trampetler çalmaktadır ve sizin bir çocuğunuz vardır, diğer taraftan da yüce idealler her gün yeniden üretilmektedir. Ne kadar "sayıp dökse de insanoğlu artık kendi kendinin tanığı olmaktan" çıkmıştır (Kuran-ı Kerim, 75/14-15).[12] Öyleyse Yeni Ahit'te söylendiği gibi "insanoğlunun insanlardan korunması gerekmektedir". Bu koşullar, haysiyetin şirrete, zillete, alçalmaya evrildiği şartlardır.

Bu şerait içinde bir sorunun doğru konulması neyi açımlar?

SORUN ALABİLDİĞİNE YANLIŞ KONULMALIDIR BELKİ DE.

Velhasılı kelam, "epistemolojik bir çürümenin" (Foucault) yaşandığı ve "ruhun seri üretildiği" 21. yüzyıl, ideolojilerin ve siyasal projelerin ve toplumsal hareketlerin yerine bireysel trajediler çağı olacak; ve belki de bu bireysel trajediler bıçak sırtı yeni bir dünyanın, ontoloji ve epistemolojinin kapısını aralayacaktır.

Öyleyse, önce tavrın belli olması gerekiyor. Zira, Anadolu Sufilerinin deyimiyle "Sufinin varlığı dünyaya karşı bir hakarettir". Ama önce tavrın saptanması gerekir. Kerbela trajedisi kurulan tüm teorilerin paradigmaların, kuramların, sentezlerin yerine, belki de 21. yüzyılda, sıyrılıp derisin-

den, bedenin lezzetinin de teorinin içine yatırılması gerektiğini haysiyetin korunmasının tek yolu olarak gösteriyor.

Hakikatin yolunda yürümek "bir kâl (söz) bilimi değil hâl (fiil) bilimidir".

Öyleyse, yalnız yaşadığı evinde ölü bulunan, Türk filmlerinin unutulmaz helacı kadını Suzan Akay'ın söylediği gibi "yaşamak buysa, yaşayalım... Ama yaşamak bu değilse, o zaman yaşamak neredeyse, oraya gidelim".[13]

—

NOTLAR:

1. Bkz. Taberi, *Tarih-i Taberi,* cilt 4, s. 97-120; İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi,* cilt , s. 241-433; Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-I Enbiya,* cilt 1, s. 641-58.
2. *Kerbela ve İmam Hüseyin'in Kıyamı Üzerine*, Tuba Yayınları, İstanbul, s. 48.
3. Metin And, "İslam'da Tragedya...", *Ulusal Kültür* dergisi, Sayı 2, s. 160.
4. Fuzuli, *Erenler Bahçesi,* Kültür Bakanlığı, 1996, Ankara, s. 265.
5. Fuzuli, *a.g.e.,* s. 279.
6. *Kerbela ve İmam Hüseyin'in Kıyamı Üzerine,* Tuba Yayınları, s. 111.
7. Euripides, *Media,* Mfv, 1943, Ankara, s. 69.
8. Hizbullah Hakverdi, *Aşure Kıyamının İmam Humeyni'deki Tecellileri,* Emvac Yayınları, 1999, İstanbul, s. 265-6.
9. Dr. Muhamed İbrahim Ayeti, *Ehl-i Beyt Mesajı* dergisi, Sayı 8, s. 153.
10. Amin Maalouf, *Semerkand,* YKY, 1997, s. 242 (Türkçe çevirisi: zayıfların haklı olması hatadır, şeklindedir).
11. İsmet Özel, *Erbain,* Şule Yayınları, 1998, İstanbul, s. 228.
12. Ayet şudur: "Özürlerini sayıp dökse de insanoğlu artık kendi kendinin tanığıdır."
13. *Radikal,* 3.5.1999.

MARKSİZM VE DOĞAL HUKUK

Ernst Bloch

Sağlıklı Güvensizlik

Bugüne kadar yoksul insan, kendi konumunun berbat olduğunu ve bu berbatlığın yalnızca mali durumundan kaynaklanmadığını bilegelmiştir. Kılık kıyafeti düzgün olmayan insanlara polisten uzak durmaları tavsiye edilir; bilinir çünkü, yasanın gözleri egemen sınıfın yüzündedir. Zayıf bir konumda olup da adalet aramaya kalkan hiç kimsenin, herhalükârda çok daha iyi bir avukat edinebilecek zengin bir kişi ya da gruba karşı kazanma olasılığı yoktur. Para insanı seksi yapar; para insanı zekileştirir ve adalet zekâ oyunlarıyla doludur. Yasayla diğer bütün sürtüşmeler de neredeyse daima yalnızca küçük adam tarafından hissedilir. Kolluk kuvvetleri ve cezaevleri hep yoksulların hizmetindedir, hali vakti yerinde olanlar ise her yerde adli tatsızlıklardan sakınılır. Ezilen sınıflardan siyasi bir suç isnat edilmiş bir liderin mahkemelerde başarı şansı yok denecek kadar azdır. Derhal yerle bir edilecektir ve bu infaz sözümona yasal zemin üzerinde gerçekleşecektir; çünkü bu yasal zemin egemen sınıf tarafından döşenmiş ve çeşitli tuzaklarla donatılmıştır. İşte bu yüzden, insanların mahkemeye karşı duydukları güvensizlik, bizzat mahkemenin kendisi kadar eskiye dayanmaktadır. Doğrudur, bir köylü deyişi "Yasa kendi kölesini bulur," der, ancak bir başka deyiş de bunun ne zaman gerçekleşeceğini tanımlar: "Bir inek bir kuruş ettiğinde," ve bu da yoksulların yargıçtan bekleyecek bir şeyleri olmayıp, kasaların bekçiliğini üstlenen bu yargıçtan korkacak çok şeyleri olduğunun kesin nedenini özetler. Kasalara yönelik tehdit arttıkça adaletin kıvraklığı da artar ve kendini gelişigüzel eğdirip büktürür. Hemen hemen daima, efendinin isteklerine itaat eder; hiç toz kaldırmadan bu istekleri görev addedip uygular durur.

Adli Antikalar Müzesi

Bunları akılda tutmak gerekir, çünkü ancak o zaman düşman ve yalanı açıkça görülebilir. Hani bir başka deyiş daha vardır: "Hukukçu öfkeli Hıristiyandır"; ve bu anlayış giderek kurumsallaşan anayasal burjuva devlet tarafından da terk edilmemiştir. Bununla birlikte bu anayasal devlet, kendi edimleri, keyfiliğe karşı kendi yazılı, kurumsal öfkesi yüzünden zaman zaman zor duruma düşebiliyordu ve işte o zaman bir *J'accuse** için kullanılabiliyordu. Bu, zaman zaman başarılı olsa da, uzun vadede pek işe yaramıyor ve ekmek çalmaya mecbur edilen insan, bu sözümona adalete hâlâ inanmıyor. Eğer egemen sınıflara güvensizlik diğer alanlarda da aynı derecede sağlıklı duyulmuş olsaydı, kitleler uzun süre önce iktidara gelmiş olurlardı. Bütün hukuk çatışan iradelere dayanır; sınıflar ve sınıf konumlarını temsil eden ya da sömüren insanlar olduğu sürece de kazanan her zaman daha iyi konumlanmış, daha iyi silahlanmış irade olacaktır. Bu apaçık, kuşkucu Sofistlerin çoktan farkına varmış oldukları bir durumdur; Nietzsche de yasanın anlık bir iktidar ilişkisini ebedileştiren bir irade meselesi olduğunu söyleyerek ifade etmiştir aynı şeyi. Nietzsche bunu söylerken, aslında hukuk tarihçisi ve sinik Gustav Hugo'nun üç kuşak önce çoktan ortaya çıkarmış olduğu şeyi övüyordu: Pozitif hukuk (ki Gustav Hugo da Nietzsche de başka tür bir hukuk bilmezdi zaten) bir egemenlik tekniği, egemenliğin özellikle saydam bir ideolojisidir. Bu hukukun kurumsal tekniği de Machiavelli tarafından belletilmişti. Faşistlerse Nietzsche'ninkinden bile daha olumlayıcı bir tarzda, zamanlarının pozitif hukukunu yalnızca iktidar temelinden çıkarsadılar. Carl Schmitt pozitif hukukun büyük kısmında iktidarın içi boş niteliğini güncel pragmatizminin öznel ve sinik koşulu olarak açımladı; ne var ki Kelsen'de bile –ama bu kez kurumsal olarak– hukuk bir gelenekler oyununa dönüşür. Yeni Kantçılığın (yüz adet olası lira ile yüz adet gerçek lira arasındaki farkı göz önüne almadan) hukuk felsefesinin, yani pozitif hukukun öne çıkarıldığı ya da terk edildiği bir iktidar muhasebesi dışında tuttuğu şey, Schmitt'in "hükümcülüğü" için (faşist bir Hobbes ile birlikte) çıkış noktası ve merkezi halini alır. Dolayısıyla, olağanüstü hal ve diktatörlük, bu "boş hukuksal alan" içinde, en

* *Fran.* itham ediyorum. 19. yüzyılın sonundaki Dreyfus davasında devletin gayri hukuki tavrı karşısında Emile Zola'nın yazdığı *İtham Ediyorum* başlıklı broşüre gönderme yapılıyor. – y.n.

çıplak ve metodolojik açıdan en gözde yaratılış anı olarak tanımlanır: "İstisna ve olağanüstü hal normal durumdan daha ilginçtir... olağanüstü halde gerçek hayatın kudreti, tekrara saplanıp kalmış bir mekanizmanın kabuğunu parçalar" (*Political Teoloji*, 1934, s. 22). Söylemeye hiç gerek yok, amaçları açısından, bu mitten-arındırma girişimi irrasyonalizmin en iğrencine varır; canavarı ise "Alman halkının yüce yargı otoritesi" olarak sunar. Schmitt' in kanlı kurnazlığı, bir Medusa gibi sadistçe baştan çıkararak, taşlaştırarak, salt faşist farsa serbestiyet kazandırabilme uğruna, liberal hukuk fetişini ve hepsinden önemlisi romantik, gerici devlet teolojisini yok etmekteydi. Çıkarlar temelinde yapılan bir analizin en soğukkanlı karikatürüdür bu ve insan böylesi bir analizin, hiçbir türden doğal hakkın olmadığı bir durumda nerelere kadar götürebileceğini kolayca görebilir. Öte yandan demagoji düzeyinde de olsa tüm maskelerin bir kenara atılması tehdidi (Roma hukukunun benimsenmesinden beri tekrar tekrar ortaya çıkan) pozitif hukuka olan o popüler güvensizlikle besleniyordu, çünkü yasanın güçlünün paçasını kurtarmasına izin verip zayıfı ipe çektiği epeydir bilinen bir şeydi. Faşizm tıpkı "anti-kapitalist nostalji" gibi halkın hukuka ilişkin bu derin kuşkuculuğunu da zıddına dönüştürüyordu. Bir yandan yasayı koyan güç sahiplerinin (bu örnekte tekelci sermayenin) açık bir diktatörlük biçiminde iktidara gelmelerine izin verirken, bir yandan da bu eylemi aşağıdakilerin gözlerine Führer' in perileri imgesini yansıtmak yoluyla gizleyerek yapıyordu bunu.

Neyse ki yargıcın çıplak olduğunu görebilme yeteneği bundan epeyce önce de vardı ve kuşkusuz geri dönecek. Marksizmin gizemden arındırıcı ışığının işi burada, kibarlık ve tatlı nağmeler karşısında olduğundan daha kolaydı ve doğal hukuk tarafından delinmiş olan "yasa"nın çok ötesine ulaştı. Bu, "sözleşme" gibi tamamen mitleştirilmiş bir şey için bile geçerlidir; Marx *Kapital*'in birinci cildinde bu analize dair hiçbir güçlük çekmiyordu: "Şeyleri birbirleriyle ticari mallar olarak ilişkilendirebilmek için, mal bekçilerinin birbirleriyle, iradeleri bu şeylerde barınan insanlar olarak ilişki kurmaları gerekir, öyle ki biri bir diğerinin malını ancak diğerinin rızasıyla edinebilir; dolayısıyla biri diğerinin malını, her birinin kendi malına yabancılaştığı, ikisi için de geçerli bir irade edimi aracılığıyla edinebilir. Birbirlerini özel mülkiyet sahibi olarak tanıyıp kabul etmeleri gereklidir. Biçimi sözleşme olan bu yasal ilişki –ortaya yasal yoldan çıkıp çıkmadığına bakılmaksızın– ekonomik ilişkiyi yansıtan bir iradeler ilişkisidir. Bu hukuk ya da irade ilişkisinin içeriğinin kendisi de, bizzat mevcut ekonomik ilişki tarafından verilmiştir." Hiç kuşkusuz hukuk bile ekonomik ilişkile-

rin oldukça dolaysız bir yansıması olarak görüldüğü ölçüde buharlaşıp yok olmaz. Marx (ve daha çok da Engels) profesyonel hukukçunun şeyleştirdiği faaliyetine ve hukuk alanının (özellikle Roma hukukunu benimsemiş devletlerde) bu yolla edindiği göreli özerkliğe işaret eder. Modern devlette görülen güvenilirlik yönündeki gidişat içinde, hukukun yalnızca egemen sınıfın çıkarlarını ifade etmekle kalmayıp, mümkün olduğunca tutarlı ve çelişkisiz bir sistemin getireceği çıkarı da ifade etmesi zorunludur; bu da ideolojik refleksin aslına sadakatini azaltır. Sürekli olarak yeniden üretilmesi gerekir; ekonomik çelişkiler artış gösterdikçe bunu sağlamak daha da zorlaşacaktır, çünkü o zaman "ahenkli" bir yasalar sistemiyle uyuşmazlıkları artacaktır. Yine de görünüşte bu ahenk vardır; üstelik hukuk ilmi için seferber edilmiş kurnazlığın da güçlü bir şeyleştirilmesi söz konusudur. Bu kurnazlık, başka her şeyden daha fazla, hukuku böylesi eril bir disipline, tanımlar, formüllerle dolu, ince elenip sık dokunarak biçimlendirilmiş bir şeye, –kendi açısından bakıldığında– hayatlarını kazanmak için eğitim gören öğrencilere fazla gelecek, ancak istisnai mantıkçılara yaraşır bir disipline dönüştüregelmiştir. Ne var ki bunların hiçbiri pozitif hukukun asıl pis işini görmesini engelleyememiştir: üretim araçlarının özel mülkiyetini korumak. Özel mülkiyet hukuk ilminin başat bir kategorisi haline geldiği ölçüde, (üretim araçlarındaki) özel mülkiyetin ilgası, hukuk ilmini otomatik olarak işlevinden yoksun kılacak, ölüp gitmesine neden olacaktır. İdeolojinin bağımsız fraksiyonları arasında yalnızca hukuk ilmi (habis ideolojik niteliğinden kurtarılmak yerine) bu şekilde ölüp gidecektir. Ahlak, sanat, bilim, felsefe ve din hümanizmi de sınıflı toplumda yaşadıkları ideolojik üstyapıdan azat edileceklerdir; yanılsamadan kurtarılıp kendilerini gerçeklik üzerine kurabileceklerdir. Ancak burada hukuk ilmi büyük ölçüde sönüp gidecektir. Kârın korunması ve yönetsel baskı aygıtları kaldırıldıktan sonra yalnızca cinsel saldırı ve tutku suçları kalır geriye (kaldı ki bu kertede, mülkiyet kategorisinin kalkması haset, hırs ve hepsinden öte kıskançlık gibi tutkuları tamamıyla dönüştürecektir). Nedenlerin uğradığı bu başkalaşımla birlikte dolandırıcılık, hırsızlık, irtikâp, haneye tecavüz, cinayet ve soygun, bırakın çağdışı kalmayı tarih-öncesi addedilecek, mevki ayrımlarının ve hukuki nüansların çerçevesi ve çatısı müzelik parçalar haline gelecektir. Şu mükemmel ticaret hukuku, hani bütün o icra ve tazminat incelikleri ile birlikte borçlar hukuku, fersah fersah aşılmış zekâ oyunlarının strateji olarak sergilendiği o aynı müzeye düşeceklerdir; hukuk külliyatının yeri eski makinaların yanı başı olacaktır. Anlaşma ile sözleşme arasındaki zarif ayrım, zilliyet ile mülkiyet arasındaki temel ayrım gitmiştir; hukukun

kaynağı sorunu, hukukun garantisi ve sözümona adaletin başı üzerindeki hale kaybolmuştur. Dolayısıyla Marksizmin pozitif hukuka olan ilgisi yalnızca tarihseldir ve *Rebus sic fluentibus*, bir geçiş ilgisidir. İncelikle ve zarafetle işlenmiş pozitif hukuk sınıfsız toplumun kurumlarına ve müdahalelerine yabancıdır; bu yabancılık tümüyle kendiliğinden ve ikiyüzlülükten uzaktır.

Bambaşka Bir Hukuki Postülalar Müzesi

Bir boyunduruktan, hatta kendi ağırlığını bile taşıyamayan bir boyunduruktan ibaret olan hukuk için bu kadar söz yeter. Sömürü tarafından, kendi ekonomisiyle birlikte dayatılmıştır ve ancak bu ekonomiyle birlikte bertaraf edilebilir. Bu anlamda acaba Marksizmin hukuki üstyapıya, pozitif hukuka ve pozitif hukukun inceden inceye soyut bir düşmanı olan *doğal hukuka* karşı kayıtsızlığından söz etmek doğru olur mu? Marksizm –tarihsel bir düşünce tarzı olarak– Grotius'tan Fichte'ye kadar tarihçi hukuk okulunun, bulup bulabileceğimiz tek şeyin "aklın hayalleri" olduğu iddiasını kabul ediyor mu? Pozitivistler bile doğal hukuka kendi zamanının pozitif hukuku olarak bakıyor, bunun yalnızca yazarlarına göre "ideal toplumsal koşullara uygun eklemelerle süslenmiş" olduğunu söylüyorlardı (Th. Stenberg, *Universal Theory of Law,* 1904, c. 1, s. 26). Bu görüşe göre doğal hukuk, Christian Von Wolff'ta olduğu gibi verili hukukun bir açıklaması olarak sınırlandırılmadığı ölçüde, abartılmış ve fazla yüklenmiş birkaç kısmi kavram üstüne kurulu olan konuyu daha iyi anlayabilme çabasından ibarettir. İşte 19. yüzyıl burjuva pozitivistlerinin ve hatta Reformasyon'un doğal hukuka bakışı böyledir; ve kuşkusuz en inatçılardan biri olan K. Bergbohm şunları kabul etmek zorunda kalıyordu: "Kulluğun ve bağımlılığın temellerini çürütüp mülkiyetin iyileşmesi yönünde itici rol oynar; üretici güçleri içinde hapsoldukları kemikleşmiş kurumsal yapıdan ve saçma sapan ticari kısıtlamalardan kurtarır... din özgürlüğünü bilimsel bir doktrinin özgürlüğü olarak tanır. İşkencenin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunur, cezalandırma sürecini düzenli, belirli bir yasal prosedüre bağlar" (*Jurisprudence and the Philosophy of Right*). Eğer doğal hukukun bu denli kör bir karalayıcısı, onun burjuva hukuk düzeni için yararlarını bu şekilde övmek zorunda kalıyorsa, o halde doğal hukukun, zamanının salt, öznel ve postülatif ilavelerle süslenmiş pozitif hukuku olması imkânsızdır. Öte yandan bu doğal hukuku günün pozitif hukukuna indirgeme işi, doğal hukukun –öncekinin aksine– değişmez bir şey olarak karalandığı diğer

küçümsemeyle nasıl bağdaştırılabilir? Evet, konunun en meşhur teorisyenlerinin yanlış bilincinde böyle görünebilir, fakat farklı çağlarda çeşitlilik gösteren postülalara göre doğal hukukun da bir dizi çeşitlilik gösteregeldiği yeterince açıktır. Yalnızca başı dik duruşa, insan haysiyetine ilişkin *niyet* sabittir; dahası bunlar elbette kaçınılmaz addediliyordu ve yalnızca statükoyla ilgilenen tarihçi okul dışındakilere de soyut geliyordu. Aslında her daim somut olan bazı Marksistler de doğal hukuka karşı –hatta onun ileri dönük, devrimci biçimine bile– katı bir tutum içindedirler. A. Baumgartein dışında pek azı özgürlük, eşitlik, kardeşlik şartı koşan doğal hukuka hak ettiği saygıyı göstermiştir; "öznel ve soyut bir biçimde iyileştirme isteği" sloganı onu açıklamakta yeterli görülmektedir. Yine de klasik doğal hukuku, saf bir öznel ve soyut bir gelişme isteğine indirgemek oldukça zordur, çünkü Fransız Devrimi'nin ideolojisini biçimlendiren de oydu. Yanılsamalarında, hatta ideallerinde ve beklentilerinde (Schiller'deki "asil ve gururlu erkeklik") başka bir çağa doğru, bireysel, demokratik bir çağa doğru tümüyle nesnel bir yönelim tarafından taşınıyordu. Peki yalnızca buna doğru mu? Hukuki ilkelerine dair her Marksist teorinin temelinde yatan soru tam da budur. Gustav Hugo'nun ve tarihçi okulun bütünsel hukuki görececiliği (ve Hugo'nun doğal hukuka dair söylemindeki siniklik) Marx'a, ister geleneksel ister yeni moda olsun bir kırbaç kadar yabancıdır. Marx'ın söylediği gibi Hugo'ya göre "pozitif hukuk bir yerde, diğeri başka yerdedir; biri en az diğeri kadar rasyoneldir; kendi dört duvarınız içindeki pozitif olana boyun eğin" (*The Philosophical Manifest of the Historical School of Law,* MEGA, I, 1, s. 251 vd.). Daha ilerde Hugo'nun klasik doğal hukuku alaşağı etmesi karşısında Marx şöyle diyor: "Hugo'nun doğal hukuku Fransız *ancien régime*'inin Alman teorisidir... halinden memnun çağdaş dünyanın çürümesiyle üretilmiştir. Öte yandan Kant'ın felsefesi ise haklı olarak Fransız Devrimi' nin Alman teorisi olarak değerlendirilir... zaten yıkılmış olanı parçalayan, zaten reddedilmiş olanı reddeden yeni hayatın özgüveniyle üretilmiştir." Marksizmin beşiğinde *sömürülenler* ve *ezilenler* lehine bir ekonomik taraflılığın yanı sıra, doğal hukuk ruhu içinde, *aşağılananlar* ve *onurları kırılanlar* lehine bir ekonomik taraflılık da görürüz – kendisini klasik doğal hukukun kurucu mirası içinde insan haysiyeti adına mücadele içinde kavrayan; ister kalıtsal ister güncel hiçbir otoritenin (böyle bir otoriteye ihtiyaç duyulduğu ölçüde) şişinmesine izin vermeyen bir taraflılıktır bu. Kuşkusuz klasik doğal hukuk bireysel, demokratik özelliklerini (zamanında ilerici olan) üretim araçlarının özel mülkiye-

tiyle ve dolayısıyla özel hakların tüm alanlardaki geçerliliğiyle sıkıca bağlamıştı; ve yine kuşkusuz bu bağlantı diğer yandan, salt soyut biçimde kullanılan insan ve akıl kavramları kadar geçicidir. Ancak Marx Kant'a, Hugovari tarihçi hukuk okulunun karşıtı olarak atıfta bulunurken, Althaus'tan Rousseau'ya kadar olan hümanist yaklaşıma atıfta bulunmuş olyordu; işte "gerçek hümanizm" anlamındaki bu yaklaşımdır ki daha sonraki ekonomi temelli çalışmalarının esas itici gücünü oluşturmuştur. Ve Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin girişinde yer alan aşağıdaki ünlü cümlesinde, insanın merkezde –klasik doğal hukukun da merkezidir bu– olduğunu gözden kaçırmak oldukça zordur: "Dinin eleştirisi insan için en üstün varlığın insan olduğu öğretisiyle ve dolayısıyla insanın aşağılık, köleleşmiş, sefil ya da alçak bir varlık olarak alındığı tüm ilişkileri yıkmanın kategorik kaçınılmazlığıyla sona ermiştir." Buna dayanarak, böyle bir *humanum* ("insanlık") karşısında bireyin (Manchester kapitalizminin perspektifinden tanımladığı haliyle "fazlasıyla birey"in) gerek klasik doğal hukukun gerekse güncel doğal hukukun sadece kabuğu olduğunu düşünmek mümkün olacaktır. Genelde gözden gizlenen, serbest rekabetten tekelciliğe ve devlet kapitalizmine geçiş, herkes için özgürlüğün ve haysiyetin Manchester usulü ve hatta anarşist tiplerini bir hayli tehlikeye sokmuştu; bugünün asıl tehlikesi ise tümüyle farklı bir yerde yatmaktadır. Bundan önce, on dokuzuncu yüzyıl pozitif hukuk biliminin (on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda görülen) rasyonel yapılanma talebine karşı duyduğu nefret onu Marksist itibarı kabule açık hale getiriyordu. Klasik burjuva doğal hukukunun kırılgan unsurları ve yanılsamaları, salt ideolojik olmayanlar da dahil, bu itibarın kapsamına girmezler, fakat faşizmin müthiş bir biçimde sergilediği gibi her kişi-karşıtı, liberalizm-karşıtı şeyin kendine ille de sosyalizm demesi gerekmez. Şunun açıklığa kavuşturulması gerekiyor: Marksizm, tam da aşağılananlar ve onuru kırılmışlar bakımından doğal hukukun bu servetinden birazını kendine miras olarak alır ve onda yer yer karşılanmamış talepler olduğunu da tespit eder. "Geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkinin devasa bir çizgiden ibaret olmayıp geçmişin fikirlerinin *tamama erdirilmesi* ile ilgili bir şey olduğu gösterilecektir" (Marx'tan Ruge'a, 1843). Yaratıcı olan her şeye bu denli yakın duran bu cümle bu konuda herhangi bir istisna yapmayacaktır herhalde. Eleştirel biçimde gözlenen bir geçmişte, yanılsamaların o kadar da direngen olamayacağı da göz önünde tutulmalıdır.

Burjuva Doğal Hukukundaki Yanılsamalar

İnsanı doğuştan özgür ve eşit varsaymak pek savunulabilir bir şey değildir. *Yaradılıştan gelen* haklar yoktur; bunların edinilmiş olması ya da mücadeleyle edinilmesi gerekir; başı dik duruş kazanılması gereken bir şeydir; devekuşu da başı dik yürür ama kafasını kuma gömer. *Mülkiyetin* vazgeçilmez haklar arasında sayılması gerektiğini düşünmek de savunulamaz. Çünkü bu ilk olarak işbölümünün bir sonucu, başkalarının çalışma kapasitelerinin ve ürünlerinin tasarruf edilmesi için bir araç olarak ortaya çıkmıştı; bütün keskinliği ve nüanslarıyla birlikte sınıflı toplum içinde aşama aşama gelişti; uzun bir süre üretim araçlarının özel sahipliği sıradışı bir şey olarak kaldı. Tarih, kamusal mülkiyetin çok daha kökensel bir mülkiyet biçimi olduğunu göstermektedir; ve uzun bir süre bu biçim komünal mülkiyet şeklinde (*allmende,* Rusya'daki *mir* yapısı) korunmuştu. Ancak, özel mülkiyette dahi açık seçik ayırt edilebilir iki ton vardır: Daha eski olanı, sınırlanmamış sahip olma ve kullanma imkânıdır; daha yeni olanı ise özgür tasarruf imkânıdır. Mülkiyetin bu son niteliği nihai olarak kapitalist özel mülkiyete dönüşür (gelirin çalışmaya bağlı olmaması sonucunu vererek); çünkü klasik doğal hukuk kraliyet tahtı karşısındaki eril gururuyla yalnızca "erkeğin evi kalesidir" ifadesine değil, özel mülkiyete, hatta kapitalist özel mülkiyete bağlanıyordu; ve tabii ki zorunlu bir bağlanmaydı. Öznel, kamusal haklar yükselen müteşebbis tarafından ancak ve ancak zorla ilan edilebilirdi ve bu haklar onun ideolojik silahıydı. İnsan hakları arasında sayılmaya başlayan özel mülkiyete iç karartıcı ilerici bir rol biçildi ve bu rol hızla insanlara düşman kesildi. Rousseau mülkiyeti aşırıya kaçan sömürücü bir şey olarak değil, eşitçe bölüşülen ve köleliğe karşı bir kalkan olarak düşündüyse de zamanının üretici güçleri tarafından tutulan yol bu küçük-burjuva hayali ortadan kaldırdı. Hâlâ yapacak çok işi olan kapitalist ekonomi, bu noktada klasik doğal hukuk için sorgulanamaz bir engeldi. Yani, mülkiyet söz konusu olduğu sürece doğal hukuk kabuğundan sıyrılma gereğini bile duymuyordu. Roma hukuku bunun icabına bakmıştı. Roma'da kurumlaşmasından beri burjuva hukuku bir alacaklı hukuku, borçluya temelden düşman bir hukuk olagelmiştir – mülk sahibinin özel hukuku olmuştur. Doğal hukuk özgürlük kalkanını özel hukuk kampıyla ilişkilendirdiği ölçüde, özel mülkiyetin mahkûmu haline gelmiş ve bireysel kalmıştır. Doğal hukuk, aslında çok daha iyi simgeler vaat eden kalkanının üzerine dükkân markalarının basılmasına izin verdiği ölçüde insani gururu ancak şişkin bir cüzdanla sağlayabilir ve dolayısıyla savunduğu şe-

yin ta kendisini engeller ya da en azından kısıtlar. Bunun karşısında "benim", "senin" kavramlarının olmadığı o altın çağın hatırasının hiçbir işlevi yoktur. Sınıfsızlık düşüncesi, özel hukukun bu unsurlarını çağdışı, hatta düşman bir şey olarak reddeder.

İnsanlara haklarının verildiği biçimlere sarılmanın savunulabilir bir yanı yoktur. İster bir başlangıç ister bir kapı olarak olsun, tek bir taşı bile ayakta kalmamış *toplumsal sözleşme* burada listenin başındadır. Bireylerin, özel bireylerin bir sözleşme yoluyla topluluk kurmak için bir araya geldikleri varsayılır; oysa sözleşme aslında toplulukların görece daha sonra ortaya çıkan hukuki bir aracıdır. Rutli'de olduğu gibi ya da daha sonra Kuzey Amerika'da bir dükkânda belediye başkanı ya da şerifin çoğunluk tarafından seçilmesiyle olmuştur bu. Oysa aslında toplumsal sözleşme, doğal hukuk kuramcılarının çoğunluğu tarafından asli bir gerçek değil bir kurmaca olarak öğretiliyordu. Ne var ki bu kurmaca, sözleşmenin erken dönem serbest rekabet toplumunda kazandığı öneme dayanıyordu. Bu önem ise geçicidir; kapitalist toplum dışında, eğitilmemiş insanlar için oluşturulmuş bir birlik bir kurgu olarak bile düşünülemez. Sözleşmenin Roma hukukunda önemli bir yeri olduğu ve her halkın ilkel hukukunda sözleşmeye neredeyse sihirli bir çiğnenmezlik verildiği doğrudur. Her bakımdan müthiş güçlere sahip olan şeytanlar bile bir sözleşmeye tâbidirler ve bunun dışına çıkabilecek bir konumda değildirler; sözleşmedeki bu sihrin yankısına sayısız peri masalında, örneğin Rumpelstiltskin masalında rastlanabilir; ama aynı zamanda şeytanla yapılan anlaşmanın o tuhaf sihirli kudretinde de duyulabilir bu yankı. Ne var ki sihirle kutsanmış, kabilenin yaşama alanı dışında yatan belirsizliklere ve tekinsizliklere karşı kurulmuş olan bu sözleşme, besbelli henüz inceden inceye tasarlanmış bir birleşme anlamında değildir; çünkü bu tür sözleşmeler asla satışa çıkarılmayan büyülü formüllerdir. Burjuva hukukuna çok benzeyen Roma hukukunda bile *pactum* henüz modern sözleşme değil bir çatışmanın ertelenmesi ve yatıştırılmasıdır; etimolojik olarak da *pactum, pax* (barış) ile ilintilidir. Bütün ilişkilerin sözleşmeye dayalı ilişkiler olarak belirlendiği kapitalizm ise kesintisiz değer dolaşımının (meta-para-meta) koşulu olarak, ailevi ve ataerkil ilişkinin yerine, meta sahipleri arasındaki rasyonel bir birliğin egemenliğini koyar. Dolayısıyla, ilkel çağlara dönük tarihlendirilen toplumsal sözleşme bile tamamen rasyoneldir; yani serbest rekabetçiler arasında yasal bir ilişki olarak kurulmuştur. Toplumsal sözleşme de, her ticari anlaşmada olduğu gibi, taraflardan birinin koşullarını yerine getirmemesi halinde son bulacağını içerir ve böylece devrime giden yasal yolu açar. Öte yandan hukuku, mantıksal bir

zemine dayanan bir düşünme ürünü haline getirdiği ölçüde, devrimi Aydınlanma'nın soyut rasyonalizmine havale edip onun anlatısal girizgâhını oluşturur. Bu girizgâhı, yani saf zihinsel kavrayış üzerine inşa edilen bu *a priori* kuruluşu korumak ya da öteye götürmenin akla uygun bir yanı yoktur: Bu, yasal normların nihai bir hukuki ilkeden *ante rem** (toplumsallık, güvenlik ya da mümkün olan en geniş bireysel özgürlük) tümdengelim yoluyla çıkarsanabileceği kurgusudur. Bu *a priori* kuruluş tutkusu yeni matematikten kaynaklanır; ideali, bütün fenomenleri –somut maddi farklılaşımlardan bağımsız olarak– birkaç temel kavramdan çıkarsayarak hesaplayan soyut, rasyonel bir ilişkiler sistemiydi. Bu prosedür soyut olarak homojen ve mümkün olduğunca sayılarla ifade edilebilen bir dünyaya olan kapitalist ihtiyaç tarafından dikte ediliyordu. Kant'ın yaptığı aklın eleştirisi bu yapılanmaya ilk darbeyi vuruyordu; Hegel'in diyalektiği (kavramın nitelendirilmesi ve tarihselciliği anlamında) ikinci darbeyi indirdi. Marx ise hem tümdengelimin sahte ilişkilerini hem de başı üstünde yani kavramın üstünde duran dünyanın hayali hareketlerini tamamen bertaraf etti.

Gerçek hayattaki kısmi ilişkileri hatta kısmi eğilimleri çekip çıkararak, "metodolojik olarak arıtılmış bir malzemeyle" aritmetik bir problem olarak kafaya sokmanın hiçbir yararı yoktur. Yine, tüm engelleri ve eksiklikleri zihinsel olarak eritip buradan biçimde demir gibi, ama içerik açısından daha zayıf ve gerçekdışı bir mantık çıkarmak hiçbir amaca hizmet etmez. Açıkçası, klasik doğal hukukun tümdengelimleri, çoğunlukla, varolan hiçbir gerçeklikle (pozitif yasal önermeler) çalışmak istemiyordu; ama yine de, klasik doğal hukuk en üstün kavramlarını geçerli bir gerçekten (doğaya göre doğru olan yasa) çıkarıyordu. Ancak *ante rem* nihai hukuki ilkelerden yola çıkan bu tümdengelim sonunda nesnesini kaybetti; biçimsel zorunluluk, yani, bir önermenin biçiminde ve çıkarsanmasında çelişki olmaması, onun doğruluğunun, diyalektik bir dünyadaki doğruluğunun ölçütü değildir.

Üstelik, adalet perspektifinden insanların uyum içinde olduklarını ve prensler ve rahiplerce ışıkları karartılmadığı sürece değişmez bir uyum içinde kalacaklarını düşünmek de pek anlamlı değildir. Kuşkusuz insanlar, en azından Eski Yunanlılar'dan beri, kendilerini ezilmekten kurtarıp insan haysiyetini tesis etme azminde uyum içindeydiler. Görmüş olduğumuz gibi değişmeden kalan, "insan" ve onun sözümona ebedi hakkı değil, yalnızca bu azimdir. Özellikle hukuki konularda her yerde ve her zaman, doğal

* *Lat.* nesneden önce. Evrenselin tikelden önce geldiğini söyleyen görüş uyarınca. – y.n.

bir *consensus gentium* (insanlar arası mutabakat) olduğu varsayımı, nihai olarak doğal hukuk yapılanmalarının temelinde yatan bir inanışa tekabül etmektedir. Bu yapılanma homojen bir altkatman gerektirmektedir; farklılık göstermeyen, tarihsiz ya da ima ettiği gibi, tarih-üstü bir altkatmandır bu. Kendini bu sıfatla *ebedi insan tabiatı* olarak sunuyordu; Hobbes'a göre bu esas olarak kötü, Rousseau'ya göreyse esas olarak iyiydi. Sabit ve ebedi tanımları ve belirlemeleri yalnızca şeyleşmiş soyutlamalar olarak gören Marksizm için ise aynı şey geçerli değildir. İnsanın, üzerine doğal bir hukuk kurulabilecek statik özelliklere sahip sabit bir türsel özü yoktur; aksine, tarihin akışı baştan sona insan doğasının sürekli dönüşümünün bir kanıtıdır. Üstelik bu doğanın "özsel olarak" iyi mi kötü mü olduğu sorusu bile Marksizm için katılaşmış, şeyleştirici bir sorudur: "İnsan", yaratılışı ya da temeli açısından bir X'tir; tarihi ve ahlaki tanımı açısından ise, zamanının toplumsal ilişkilerinin bir ürünüdür. İnsan doğasının köken olarak iyiliğine dair öğretiler zamanla anarşistlere geçmiştir; onlara göre tüm kötülük kilisenin ve onun türevleri olan otorite ve devletin ürünüdür. Yine de bu türden tanımlar, en az kilisenin İlk Günah doktrini ve göreli doğal hukuku (*remedium peccati* olarak devlet) kadar dogmatiktirler. Marksizme göre *humanum,* tarihi bir amaç işlevine sahiptir, *a priori* bir tümdengelim ilkesinin işlevine değil; *humanum* mevcut olmayan ama öngörülen ütopyadır – tarihin başta gelen bir kesinliği olarak eşyanın temelinde tarihsel olmayan bir biçimde yatan bir şey değildir. Bizzat Rousseau yasakoyucunun görevini (bir imkân olarak) "insanın doğasını değiştirmek" şeklinde nitelendiriyordu. Dışsal bağların, onları ebedi insana çevirerek idealleştirilmesini, yani, *doğanın değişmez ve normatif bütünlüğü* düşüncesinin idealleştirilmesini öne süren bir iddia pek de savunulabilir değildir. Kiniklerde, Stoacılarda ve Rousseau'culukta doğa, çeşitli biçimlerde, topluluğa ait ilişkilere zıt bir kategori olarak kurulur; bu anaerkil hukukun sahici ve derin kalıcılığında güçlü bir biçimde, ve aynı zamanda (ki bu eleştirel bakış açısından önemlidir) toplumsal eksikliklere karşı bir fetiş olarak korunmuştur. Buna uygun olarak da hukuki bir doğa iyimserliği oluşturulmuştur; bu iyimserliğin gücü reformist taleplerin tuhaf bir biçimde şenlikli ve cömert yaptırımlarında yatıyordu; yanılma payı ise toplumdan ve tarihten kaçışındaydı. Bu kaçış ve yaptırım ilkesinde pek çok çift anlamlılık yatar; böyle çift anlamlılıklara işaret edip dağıtmak da anlamın fenomenolojik analizinin süregiden fazileti olarak kalmaktadır (bkz. Spiegelberg, *Law and Moral Law,* 1935). Spiegelberg'e göre doğayı adaletin *akıl hocası* olarak sivrilten yazarlarda doğal hukukun üç değişik türden bilişsel kavramına rast-

lanır; bunların sıklıkla aynı yazarda, örneğin Cicero'da birbirlerinin yerini aldıkları da görülür. Birincisi, *doğuştan doğal* hukuk vardır; herkeste bulunur ve herkes bunun karşılanmasını talep edebilir. İkincisi *aşikâr doğal* hukuktur, doğuştan olmasa da, herkes tarafından doğal akıl yoluyla tanınabilir. Üçüncüsü, *bildirilen doğal* hukuktur, bu ne doğuştandır ne de akıl yoluyla çıkarsanmak durumundadır; insana bunu bir ses olarak öğreten doğa tarafından iletilir. Bir özü tanımlamaya çalışan *doğal hukukun ontolojik kavramları*'na bakacak olursak, bunların altı tür olduğunu ve Sofistler-'den Rousseau'ya kadar birbirlerine karışıp, birbirlerini tamamlar olduklarını görürüz. İlk türden olanlar yaratılmış, yapay, değişken doğal hukukun tersine *sabit doğal* hukuktan söz ederek betimlenirler. İkinci sırada ise hukukun *doğal koşulu*'nu görürüz (istisnasız bütün doğal hukuk teorisyenlerinde bulunur); bu, gerçek ya da hayali bir kökensel koşulda gerçekten ya da muhayyel olarak geçerlidir. Üçüncü olarak *verili doğal* hukuku görürüz; Tanrı ya da insan tarafından yaratılmış her şeyin karşısında verili doğal hukuku görürüz. Burada *lex naturae*'deki (doğanın sözü) iyelik hali özneye ait bir kiptir; doğa yasakoyucu öznedir, doğallık kökenselliğin bir göstergesidir. (Bu düzlemde, kamutanrıcılığa göre doğa belirli koşullar altında tekrar Tanrı ile çakışabilir.) Dördüncü halde doğanın bütününe standart getiren bir hukuk, doğanın içine kazınmış ya da onu oluşturan bir hukuk anlamında *geçerli doğal* hukuk vardır. Ama bu kez *lex naturae*'deki iyelik hali nesneye ait bir kiptir. Doğa, yasaların evrensel uygulama alanı ya da yasalarca evrensel olarak hükmedilen alandır (bu süreçte, her birinin yerine getirilişinde ortaya çıkan haz farklı olsa da yerçekimi yasası ile *pacta sunt servanda* ilkesi arasında yalnızca bir alan farkı vardır). Beşinci sırada, doğa tarafından verilmeyen ve doğa için geçerli olmayan fakat doğadan öğrenip somut zeminini doğada bulan ve bilişsel bakış açısından kendine uygun doğa kavramından çıkarsanabilen *doğada kurulu* hukuku görürüz. Burada ele alınan doğa kavramı, bir şeyin "öz"ünden ya da "doğa"sından panlojistik bir türeyişin devasalığına doğru yükselir. Kiranın, satın almanın, despotizmin ve *casus, modus* ve *culpa*'nın "doğa"sından yapılan çıkarsamalar Roma hukukunda zaten görülmekteydi. Dünyanın mantığı ve onun yüce ilkesinden yapılan çıkarsamalar baştan sona tüm Aydınlanma dönemi boyunca görülebilir; en çok da rasyonalizmin köşe taşları olan dev düşünürler Spinoza ve Hegel tarafından dile getirilir. Altıncı sırada *doğaya uyan* hukuk vardır; bu, ne doğa tarafından verilmiştir ne de doğal olarak geçerlidir; doğadan çıkarsanması da mümkün değildir. Bu, doğayı hesaba katıp kendini dünyanın biçimi ve hukukuyla uyum içinde bulan, doğanın ölçü-

sü olan hukuktur. Bu uyum –doğadaki belirtileri izleyen doktorla karşılaştırma yapılabilir burada– hepsinin ötesinde Stoacı doğal hukuk teorilerinde, aynı zamanda da hoşgörünün doğal hukukunda, bir niyet olarak görülür.

Burada doğa bir model, yani eşitliğin, her şeyi gözeten bir dengenin, aşırılardan sakınmanın modeli olarak, dünyevi bir Hz. Süleyman olarak görünür. Bunlar görünüşte doğa denilen birleşik bir karşıtlık kategorisi ve onun normatif hukuku başlığı altında toplanmış çeşitli çift anlamlılıklardır. Buradaki gerçek birlik ise, anlık karşıtlık kategorisinin ebedi bir şey haline ve hepsinden öte, zaten kararlaştırılıp insan doğasına eşit bir kesinlik olarak alınmış bir tümdengelim ilkesine sabitlenmesidir. Bu ilke ile insan doğası arasındaki benzeşmenin temeli, doğanın özünün hemen hemen her yerde iyi olarak tasvir edilmesidir (aksi halde hukukunun apaçık olması ve uyum için bir davet olması mümkün olmazdı). Marksizm bu tür temellendirmelere ve süslemelere yabancıdır, çünkü tarihle bağ kurabilmek için bir karşıtlık ideolojisine ihtiyaç duymaz. Doğru biçimde yönlendirildiği sürece tarihe inanır ve görünüşü özgünleştirdiği toplum da sonuçta, bir *standart ya da anayurt* olarak varolan ve statik biçimde kavranan *öteden beri mevcut bir doğa anaerkilliği* üzerine kurulu değildir. Doğal ve ilkel komünist kabilelerin görece mutlu durumu bile bir doğal hukuk durumunun sorgulanabilir ihtişamını azaltmaz, çünkü bu animalistik olduğu için klanın dar sürüsünün dışında yer alır. Söz konusu olan güçlünün hakkı ve yumruğu kanunudur. Bu doğal hukuk türünde insanlar böcekler gibi yok edilebilirdi; işte Antik Roma'da meseleye böyle bakılıyordu, ve yine vahşi hukukun günümüzde faşizm biçiminde yeniden ortaya çıkışında da mesele budur. Bu gerçekçi bildiride Marksizm, Hobbes'a Rousseau'ya olduğundan daha yakındır; ve hepsinden öte Hegel'e, tarihin düşmanlarından ve doğa alanının kamutanrıcılarından daha yakındır. Bu konuda Hegel, idealist bir tarzda, Platon hakkında şunları söyler: "Doğal olan, tin tarafından aşılmak zorunda olandır, ve doğanın ve onun hukukunun durumu kendini ancak tinin yasasının mutlak yadsınması olarak ifade edebilir" (*Works*, XIV, s. 271). Daha kesin biçimde, bu kez doğal hukukun "ikircikliliğini" rasyonel hukuka karşı öne sürerek şöyle söyler: "O halde, doğanın hukuku gücün varlığı ve vahşetin imparatorluğudur – ve bir doğa durumu bir vahşet ve adaletsizlik durumudur ki, hakkında söylenebilecek en doğru şey, ondan kaçmak gerektiğidir" (*Encyclopedia,* parag. 502). Burada, doğaya kaçış yerine, geliştiği andan itibaren tarih ile bir uzlaşma görürüz; en somut haliyle Marksizm için de uygun olan, bu uzlaşmadır – tin idealizmi

olmaksızın. Eğer Marksizm insanın doğallaşmasından söz ediyorsa, aynı solukta doğanın insanileştirilmesinden de söz eder; dolayısıyla da doğanın mükemmeliyeti duygusunun ve hukuki doğa kavramında içerilen –bilişsel-varlıksal çift anlamlılıkların da ötesinde– iyice birbirine dolanmış muğlaklıkların da üstesinden gelir. Kuşkusuz, doğa iyimserlerinin göklere çıkardığı şey animalistik doğa ya da doğanın matematik olarak kusursuz yasaları değil, anaerkil doğadır. Bununla birlikte Marksizm kendini bu tutumdan bile ayırır; sınıflar ideolojisini yıkmasının temeli, yerine bir cinsiyetler mitolojisi koymak değildir. İnsanın doğallaşması ananın evinde gerçekleşecek, kent ve kır arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, şehrin ilgasıyla toprak anaya geri dönüş şeklinde olacak diye bir şey söz konusu değildir. Doğanın tasarımlanabilir derinliklerine bakabilen bir görüşle, *Demetrius*-'vari anlamda kadim bir doğal hukuk açıklık kazanır; doğaya statik değil süregiden, bu anlamda da ütopyacı olan başka bir tür güvenle.

Kendini sahte yüksekliklerdeymiş gibi gösteren tarih dışı düşünceyi savunmak pek akla yakın bir şey değildir. Doğal hukuk tanımlamaları, tarihe işlenmiş ve onun içinde gelişen bir şey olarak tarihten değil, bu tür sahte yüksekliklerde geliştirilmiştir, yani yukarıdan, *idealler* olarak, fetiş biçiminde önceden kararlaştırılmış bir doğadan çıkarılmıştır. Hiç kuşkusuz bu idealler oluşumunun, doğrudan doğruya değişkenlik göstermeyen çok önemli bir psikolojik kökeni vardır. Bu, insani faaliyetlerin tümünde hedefin, maddi anlamda gerçekleşmesinden önce kafada yer alıyor olmasından kaynaklanır. Birlikte yaşamanın kolay olduğu fikirler âleminde hedef koyma edimi, ister istemez, ahlaki anlamda tuhaf bir özerklik ve mükemmeliyet kazanır. Şeylerin şiddetli çarpışmalarında bu mükemmeliyete ulaşmak oldukça zordur, ama bu mükemmeliyet yine de tinsel olarak varlığını sürdürür ve böylece de bir olması-gereken ölçütü oluşturur. Bu, ebeveyn, üst-ben ve benzeri gibi, tüm olası kırılganlıkları ve hatta saplantılarıyla idealin psikolojik oluşumudur; arkasında kalanı tamamlamakla kalmayıp onu eleştiren ve saldıran yüksek bir imgedir. Bu ölçüde, idealin bunlarla bağlantılandırılmış olduğu yerlerde bile (ideal koşullar ve ideal topraklar şeklinde) salt dilek imgelerinden ayırt edilmesi gerekir. Ancak kapitalist toplumda bu psikolojik kök –ki sınıfsız toplumda da *mutatis mutandis* aynı kalabilir– büsbütün korkunç meyveler verir, ve gerçekliğin katı bir karşıtı olan bir tarihüstü ilkeler görüntüsü üretir. Burada ideal, toplumsal gerçekliğin özellikle keskin bir karşıtı gibi görünür, ancak aynı zamanda da ona karşı tuhaf biçimde güçsüz bir mesafelilik gösterir. Bu karşıtlığın kökeni burjuva toplumunun kendi devrimci başlangıcında yatmaktadır; gerilimi

temelde, yükselen burjuvazi ile, meram edilen ya da ikiyüzlü bir şekilde göklere çıkarılan *citoyen* (yurttaş) arasındaki gerilimdir. Bir başka deyişle daha on sekizinci yüzyılda görünür hale gelen ve on dokuzuncu yüzyılda iyice gelişen, burjuva ideali ile burjuva gerçekliği arasındaki karşıtlık, kapitalist toplumun üretimi için gereken hamasi kendini aldatma ile bizzat kendi toplumu haline gelme zorunluluğu arasındaki çelişkidir. Devrimci burjuvazinin insancıl idealleri ile işbölümü, tekdüzelik, kapitalist bakımdan mükemmel varoluşun mekanikliği arasındaki çelişkidir bu. Hölderlin'de bu çelişki kendini hayati önemde ve can alıcı bir hakikat olarak gösterir; dünyadan bezmişlik ve romantik karamsarlık biçiminde duygusaldır. Byron'da, Leopardi'de ve kuşkusuz Schiller'de görülür bu; ancak İbsen'de burjuva Don Kişotluğu olarak yerilir; *Yaban Ördekleri*'nde Gregers Werle "ideal talepler"i sunarken sinik gerçekçi Relling bunları *yalanlar* kelimesine çevirir. En iyisi liberalizmin ideallerini hazine sandığına bırakmaktır. Böylelikle burada Hermann Cohen'in rasyonel hukuku ve ahlak düsturu yeniden pişirilip önümüze sürülür: İdeal "saf iradenin Varlığıdır", "İrade idealin Varlığıdır" ama erişilmez bir Varlık'tır söz konusu olan. Asla zamansallaşmayan, dolayısıyla da ebedi kalan bir Varlık, gerçekçilere göre değil idealistlere göre bir Varlık, "gerçeklik ile ebedi ideal arasında muallakta kalan bir bakış" (*Ethics of the Pure Will,* 1907, s. 569). Doğal hukukun daha önceki tüm içeriklerinin, estetik içeriklerden bile daha fazla ideal işlevi görmesi dikkat çekicidir: "Adalet," diyordu Cohen, "erdemdir, Tanrının krallığı, dünya tarihinin idealidir." Elbette çömezlerin yeni bir şey icat ettiği yoktur; onlar üstatlarının zayıflığı üzerine kekeleyip dururlar, ve bu yüzden Cohen'in ezberden anlattığı ders (Cohen, deyim yerindeyse, Stammlerci ve son tahlilde sosyal demokrat doğal hukuk teorisyenlerinin orijinalidir) klasik doğal hukukun soyut, tarihdışı niteliğini –idealin diyalektik olmayan antitezini– yalıtarak abartmaktadır. Hiç kuşkusuz, bu soyut antitez başlarda da mevcuttu (örneğin Shaftesbury'de); burjuvazinin *citoyen* kanadında başlayan devrimci idealizm hâlâ feodalizmle ve zamanın feodal mutlakçılığıyla hissedilebilir gerilim içinde durmaktadır. Ancak o zaman bile ideal, gerçekliğin örtük eğilimlerinden ziyade zıtlaşan soyutlamalarını ifade ediyordu; onu tuzağa düşüren yanılsamaların ortaya çıktığı nokta ve tezahür eden gerçeklik karşısında duyulan şaşkınlığın kaynağı budur işte. Kardeşlik idealine hakikati, güzelliği ve iyiliği katmış gibi görünen özel ekonomik çıkarların uyumu da insan doğasının özündeki iyilik de böyle bir yanılsamadır. Öte yandan Marksizm ideali ince bir alayla reddediyordu, ama bunu daha işin en başında, idealin soyut temellendirilişi açı-

sından yapıyordu. *Alman İdeolojisi*'nde Marx bu "olması-gerekene" karşı şöyle der: "Bize göre Komünizm üretilmesi gereken bir durum ya da gerçekliğin kendini yöneltme zorunluluğu duyacağı bir ideal değildir. Biz mevcut durumun üstesinden gelecek *gerçek* harekete komünizm diyoruz." *Fransa'da İç Savaş*'ta ise daha kararlı (hatta aşırı kararlı) konuşur: "İşçi sınıfının gerçekleştirecek bir ideali yoktur, yapması gereken tek şey, çöküşteki burjuva toplumunun rahminde çoktan gelişmiş olan yeni toplumun unsurlarını serbest bırakmaktır." Ancak, dosdoğru ve dolayımsız biçimde tarihe yukarıdan dayatılmadığında ve diyalektik dolayımların içinden somut ve ütopyacı biçimde elde edildiğinde bu ideal *tamamen farklı* görünecektir. Bu anlamda Hegel, kendine rağmen oldukça yararlıdır: Başarısının büyüklüğü, teori ile tarihi birbirini diyalektik biçimde etkileyen şeyler olarak kavrayabilmek için, onları birbirine göreli kılmasından ileri gelir; ve özgün ideal teorisi bakımından, Hegel (en azından *Estetik* kitabında) böyle bir içkin aşkınlığın öncüllerini gösterir. Marksizm bu öncülleri tekrar ayakları üstüne oturtmuştur; gerçekten de Marksizm kendi ideali (yani, "insanın aşağılık, köleleşmiş, sefil ya da alçak bir varlık olduğu" bütün ilişkilerin aşılması ideali) söz konusu olduğunda, bizzat proletaryanın toplumsal varlığında, devrimci pratiğin teorisi, dolayısıyla da devrimci idealin pratiği olabilmesi için gerçek diyalektiğinin bilinçli hale getirilmesi gereken süreci keşfeder. Burada ideal, bir teorinin soyutluğu ile değil, eğilimi ile ortaya konur, ve daima gerçekliğin daha derin düzeylerine doğru, eğilimin pratiğince ayarlanır; öyle ki Hegel'de olduğu gibi, somutlamanın bütünlüğünden ve hatta gerçek imkânlılığın (*rebus sic stantibus*) kısıtlılık ve katılığından kaçmaz. Bunu yapmak saf ve basit olgusal burjuva gerçeklik kavramını ölümsüzleştirmek olurdu; gerçekliğin marjinal eğilimlerini (*rebus non iam stantibus*) yadsımak olurdu. Marksizm açısından ideal sorunu, görünüş ve (örtük) öz sorunudur; dolayısıyla, Lukács'ın haklı olarak vurguladığı gibi, hiçbir surette yalnızca "burjuva sınıf çıkarlarıyla sınırlı, hayali bir sorun" değildir (bkz. "Schiller'in Modern Edebiyat Kuramı", *Goethe and His Age* içinde, Berlin, 1950, s. 151).

Burjuva bakış açısından, görünüş ve öz arasındaki ilişki oldukça soyut bir hal alır, ama buna rağmen Lukács şöyle devam eder: "Doğa ve toplum arasındaki bu diyalektik ilişkinin nesnel gerçekliği, kapitalist toplumdaki özel görünüş biçiminin sona ermesiyle ortadan kalkmaz." Ortadan kalkan şey, tam olarak, "burjuva bilincinin şişirilmiş idealizm ile yaltaklanan ampirizm arasında kaldığı, üstesinden gelinemez ikilem"dir: tarih üstü kılınmış ideal ilkesi kaybolur; aynı şekilde hem eğilime hem de gerçekliğin ol-

gularına (adalet gibi) dolayımsız karşıtlığı da kaybolur. Devrim, nasıl soyut bir toplumsal ütopyanın çerçevesini doldurmak değilse ve kendini bu uğurda harcamazsa, doğal hukukun soyut ideallerini gerçekleştirmekle de uğraşmayacaktır. Bu idealler ne kadar soyut olarak yükseltilir, yani ne kadar tarih üstü bir hale getirilirlerse, bunların sözümona gerçekleştirilmeleri sırasında başka bir idealin ortaya çıkacağı da o kadar kesindir; bu yeni ideal de bir ikiyüzlülüğe ya da en iyi ihtimalle şaibeli ve küflü bir nostaljiyi canlandırma noktasına doğru yozlaşacaktır. Adalet erdem değildir ve Tanrı'nın imparatorluğu da dünya tarihinin ideali değildir; özgürlük, eşitlik ve kardeşlik tarihten bağımsız hedefler olarak ileri sürüldüklerinde hiç de öyle tartışılmaz bir biçimde amaçlarına ulaşacak değillerdir. Yalnızca bir ölçüde gerçekleşebilir olan ideal değil, aynı zamanda halen geçerli olan, kesinkes gerekli olduğu kadar geçerli de olan ideal de tarihsel olarak dolayımlanmalı ve toplumun akışında kendi eğilimlerine ve kendi imkânlarına sahip oldukları gösterilebilmelidir. Aksi halde yozlaşmış ve gözden düşmüş bir gerçekleştirmenin –bozgun diye adlandırmanın daha doğru olacağı ve zaten kendini bu sıfatla tanıtan bir gerçekleştirmenin– etkili ve somut bir eleştirisi yerine, yalnızca soyut bir hukukun yokluğu duygusuna neden olacaklardır. İşte, *citoyen*'in engellenemez bir biçimde düşerek burjuvaziye dönüşmesinde gerçekleşen tam da buydu; önlenebilir olan başka yozlaşmalar ise, yalnızca içkin anlamda, eşyanın kendisine yabancı olmakla ve sözde bir hazır cennetin yokluğundan duyulan hayal kırıklığından aşkınlaşmamış olmakla eleştirilebilir.

Halkın Haklarına Dair İddialar; Çok Uzun Süre İkircikli Kalmış Bir İdealin Kökeni: Adalet, ama Aşağıdan

O halde durağan özden geriye hiç bir şey kalmamış gibi mi görünüyor? Öz sabit olduğu ölçüde durum kuşkusuz böyledir, ancak işin esası, kabuğunun altında akışkan olan birçok şey içerdiğidir, bu akışkanlık işlemeye devam ediyor ve kadim hareket bilinçle takip ediliyor; dün ile yarın arasında mutlak biçimde bölen bir uçurum yoktur. Marksist görüş geçmişi, geçmişin kendini anladığından çok daha iyi anlamak zorundadır, çünkü ancak o zaman bu kadar çok, mükemmel niyetin neden başarısızlığa uğradığını ya da yoldan çıkarıldığını anlayabilecektir. Doğuştan gelen haklar ve insan onurunu özel mülkiyette gören bütün haklar bir kenara atılır. Toplumsal sözleşme, *a priori* kuruluşla, insan doğasının ve bir bütün olarak

doğanın ebedi yanlarıyla birlikte ortadan kaldırılır. Ancak *idealler* tamamen bu tarihsel uzanıma dayanmazlar; bunlar yalnızca yanılsamalar ve hayali sorunlardan ibaret değildir. Doğal hukukun ideallerine gelince, bunlar hakiki, gözle görünür bir öz olmaya yetecek kadar devrimci tat, eleştirel uyarı ve muhteviyat içermiyordu (klasik dönemde). Rosa Luxemburg'a çağdaş bir biçimde "Sosyalizmsiz demokrasi olmaz, demokrasisiz sosyalizm olmaz," dedirten, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik mirası değil miydi sonuçta? Doğal hukukun, temel nitelikteki kadim kavramlarını *–bütünsel olarak öznel haklar* talebi– insan hakları saikiyle düzelten en sağlam ve en önemli belirlemelerinden biri, özel mülkiyeti hâlâ bir altyapı olarak ve kendine rağmen yardımcı bir kuruluş olarak almasıydı. Bu talebi, insan hakları için uygun bölgesel kategorinin incelenmesini ayrıca ele alacağız. Bu bölgesel kategoriyi, özel haklar talebine ilişkin olanın ötesinde ilk kez açan doğal hukuktu. Pozitif hukukta "nesnel yasal düzen", daima birincil sırayı alır; yerine getirilen dileklerin hukuk ilmidir bu; adli güç bile yalnızca izin olarak değerlendirilir, temel politik haklar ise yalnızca "tahakküm alanından muafiyetler" olarak görülür. Bunun tersine klasik doğal hukuk temel hakların birincil olduğunu savunur; öte yandan nesnel yasal düzen ikincil olarak sunulur ve kendini kanıtlama zorunluluğu bu düzene verilmiştir. Özel ekonominin altyapısı Fichte'yi bir "kökensel çalışma ve ekmeğini kazanma hakkı"na başvurmaktan ve bu iddiayı toplumdaki her birey için idealleştirmekten alıkoymaz. Sosyalizm, birey yerine çalışan sınıflardan söz ettiğinde, doğal hukukun bu tartışılmaz idealinden pek de uzaklaşmış değildir. Bu idealist kökensel hak yerine daima geçici olan, Lassale'cı ama yine de maddeci bir hak önerir: Emeğin ürünlerine (daha açıkçası, harcanan emek miktarının eşdeğerine) sahip olmak hakkı. Eski doğal hukuk ustalarının pek de sosyal olmayan ideolojilerinin bile devrimci kullanımı bunlara dikkate değer yeni bir çevre kazandırır. Sözgelimi, hiçbir şey *ataerkilliğe* sözde *adaletten* daha yakın değildir; ortaçağ dünyasının doğal hukukunu inceleyen yazılarda bu yüzden eleştirilmiştir. Bölüştürme işlevinde olduğu gibi cezalandırma ve ödüllendirme işlevinde de adalet *suum cuique* formülüne tekabül eder; ailenin babasının, halkın babasının, herkese payına düşen cezayı ya da payına düşen toplumsal malları (gelir, mevki) yukarıdan aşağıya dağıtmasını öngörür. Bu, egemen sınıfın ölçütlerine göre ve dahası mübadele ilişkisi temelinde yapılır, çünkü bu ilişkinin dışında neredeyse saçma sapan bir şey olacaktır. Zodyaktaki terazi simgesinde bile yukarı yerleştirilip oradan aşağı doğru iş gören terazi buraya uygun düşe-

cektir; ve bu da tahta kurulmuş bir adalet ideali alegorisine tam tamına uyar. Aynı yaşlı slogan burada da kendini gösterir; tabandan yukarı devrimci bir biçimde kullanıldığı anda zehrinden önemli ölçüde arınmıştır, dikkat çekici ölçüde anlamlıdır (ya da en azından imalı bir anlam yanılsaması yaratır). O halde, mübadele ilişkisinden devralınan tek şey devrimci hesaplaşmadır; sömürü ve kibir yargıç kürsüsünden düşer. *Tabandan gelen adalet* olarak bu *gerçek adalet*, cezalandırıcı adaletin de, bölüştürücü adaletin de ve adaleti yerine getirdiğini iddia eden asli adaletsizliğin de karşısında durur.

Hakka doğru böyle bir atılım zulmedilen insanların bunu henüz hayata geçirmediği yerlerde bir ikamesi ile diri tutulduğu, böyle bir gerçek adalet yerine ikame edilmiş bir pratik olarak, hâlâ çok zayıf durumda olan insanların umutlarının nesnesi haline geldiği yerlerde başlar. Dolayısıyla bu, dışarıdan bir kurtarıcının hayal edildiği her yerdedir. Bu kurtarıcı diyelim bir lord ya da daha yüksek mevkiden bir Rubezahl olsa da... Odysseus'un eve dönüşünde, Beethoven'ın *Fidelio*'sunda rahibin gelişinde ve bu konuyla son derece ilgili olan Kıyamet Günü (*The Last Judgement*; Son Hüküm) resimlerinde söz konusu olan budur. Bu resimler özellikle temsili bir karakter, çoğunlukla insani kuşku ve siyasi yetersizlik temeline dayanan devasa bir ikame-eşdeğer aktarımı sergilerler; bununla birlikte, *tabandan gelen adalet* bu tablo içinde sürüncemede bırakılmayı istemez. Zamanın sonundaki tanrının kürsüsü milyonlarca kez, asla gerçekleşmeyen bir devrimci kürsünün ikamesi olarak hizmet etti. Bunun hiç kuşkusuz erteleyici bir etkisi vardı, fakat topyekûn teslimiyete karşı bir diken yerini de tuttu: Kıyamet Günü'nün boruları "Marseillaise"ın adaleti için nöbet tutmaktadır. *Haydutlar* ve *Hile ve Sevgi*'de bulunan Kıyamet Günü göndermeleri de zamanının devrimci durumuyla kolayca görülebilir bir bağlantı içindedir. *In tyrannos*'u unutmamaya eğilimli okur bu bakımdan pek çok şey düşünecektir: Franz Moor geceyarısı ıssızlığında bir yargı rüyası görüyordu: "Ansızın, öfkeli açlığın yiyip bitirdiği yaşlı bir adam ıstırapla eğildi; herkes utanç içinde gözlerini adamdan kaçırdı; adamı tanıyorum, kır saçlarından bir bukle kesip etrafa savurup duruyor ve sonra kayalıklardan inen sisin içinden dışarı yayılan bir ses duydum: Merhamet, yeryüzünün ve cehennemin bütün günahkârlarına merhamet! Yalnızca sen mahkûm edileceksin." (*Haydutlar,* 5. perde, 1. sahne).

Hile ve Sevgi'de uşak, Lady Milford'a prensin yolladığı, parası Amerika'da sığır gibi satılan yedi bin çocuğun satışıyla ödenmiş elmasları getirdiğinde, Lady Milford'un huzuruna çıkan bu yaşlı baba ("Böyle nadide mü-

cevherler – kendi evlatlarım da var orada") heyecansız bir ifadeyle ve iktidarsızlığın o korkunç huzuruyla, içinde geleceğin kadiri mutlaklığının uyuduğu mahşer gününe havale eder davayı: "Bazı kalın kafalılar cepheden ayrılıp, albaya prensin insan boyunduruğunu kaça satacağını sordu. Ama merhametli liderimiz bütün alayın merasim alanına çıkıp bu ahmakları vurmasını emretti. Tüfeklerin patladığını duyduk, beyinlerinin kaldırımlara saçıldığını gördük, ve bütün ordunun haykırdığını duyduk: Yaşasın! Amerika'ya! ... Ama yine de şehrin kapılarında dönüp bağırdılar: Tanrı sizinle olsun kadınlar ve çocuklar! –Liderimiz yaşıyor– Kıyamet Günü'nde tekrar görüşeceğiz!" (2. perde, 2. sahne). Böyle güçlü bir yakarışta din, cellat baltasına, cellat baltası umuduna indirgenmiştir, bu yolla gerçek kürsüyü bir kenara iter; ama eğer Almanya'da ortaya çıkacak olsaydı, bu kürsüden uzak olmazdı. "İlahi adalet", en müthiş ataerkil şiiri *İlahi Komedya*'da bile çifte bir hayat edinir. Dante'nin imparatorluk soyluluğuna yönelik isyana düşman olduğu, Sezar'ın katilleri Brutus ve Cassius'u cehennemin derinlerinde Şeytan'ın ağzındaki Yahuda'nın yanına yerleştirdiği doğrudur. Ama itaatkâr Ghibelline'in Papalık mahkemesinin bir düşmanı olması da tamamen bu nedenlerden dolayıdır; burada adalet kutsal metinlere bağlanıyordu ve bu yüzden tabandan yönlendirilen bir adaletti; bu yüzden şiir, ayaklanmacı bir adalet anlayışındaki yerleşik doktrin karşıtlarınca böyle anlaşılmıştır. Dante, "açgözlülüğün dişi kurdu"nun, en azgın biçimde iktidar kilisesinde köpürdüğünü görür; ahlaksızdır, iktidar devlerine yaltaklanır, ama Dante'nin Tanrısı, bu dünyanın sahte adaletinin temyiz mahkemesidir: Papalar cehenneme atılabilir ama, putperest Jericho'nun yıkılmasına bir katkısı olduğu için fahişe Rahab'ın mekânı cennet olacaktır. Dolayısıyla, hemen hemen her zaman *her şeyi yerli yerine oturtan* bir adalet olan *İlahi Komedya'nın adaleti*, büyüklerin içinden çıkan canilere ve yalnızca büyüklerin işleyebileceği suçlara ilişkin imtihanı geçmiştir. Dante bunu, otoriteye saygılı bir Thomizm'den değil, kendi sürgününden, idari ve adli bir adalet duygusu yerine peygamberane bir adalet duygusundan öğrenmişti. O halde bu durumda adalet zaman zaman bir ikame adalet gibi, Ahab ve Isabel'in adaletine karşıymış gibi, kollarını halka açıyormuş gibi, öteki dünyadan bir kürsünün ikame edilmesiyle halka uygulanan adaletsizliği gideriyormuş gibi davranıyordu. Bir yanılsama da olsa, bu yine de, Tanrı'nın otorite lutfettiği sınıfın yargısının ürettiği tür etkiden tamamen farklı, kabul edilebilir ve temelsiz olmayan bir ahenk üretir. Nemesis (İntikam Tanrıçası), devrimci bir kürsünün anılarını uyandırır, Odysseus'un yayının gecikmiş cevabını... Bu gerçek adalet, yüceltilmiş mitik fi-

gürlerin yerine konma fırsatı olmaktan çıkar çıkmaz *devrim* onu sıkıca kavrayıp Bastille'i gerçekten aşağıdan yukarıya ortadan kaldırmaya girişir girişmez nasıl da uyumlu bir hal almıştı. Aşağıdan yukarı adaletin itici gücü olmadan insan hakları tesis edilemez; devrimci yargı kürsüsü olmadan, adalet mahkemesi, toplama kamplarını ve fırınları adalet terazisine fırlatan ve burada artık hiç de ataerkil olmayan Nazileri yargılamadan insanlığın kurtuluşu diye bir şey olamaz. Dolayısıyla, böyle oluşturulan bir adalette, doğal hukukun bir faslı –yalnızca klasik doğal hukukun bir faslı değil– zehrinden arındırılmış olur. Özellikle, devrimci bir işlev tanımlaması yapılmamış, ortaçağ teolojik formu içinde neredeyse yalnızca ataerkil bir ideolojidir bu. Sosyalist kullanımında bile aşağıdan yukarı adalet fazla abartılmamalıdır; imalı bir yanılsama da olsa, hâlâ bir yanılsama içerir. Kuşkusuz sosyalist devrimin başlangıç anında aşağıdan adalet vardır; kişileri, semptomları ve aciliyetleri aşan denenmiş yaklaşımı sayesindedir ki toplumsal nedenleri bastırarak ve onu hiçbir zarar göremeyeceği bir yere koyarak bu adaleti ciddi kılar. Devrim, başlangıçta sahip olduğu bu ilk itki ve garantinin ötesinde, kendini bir devrim olarak sürdürme, tüm zamanını ve enerjisini devrimci adaletin ana hedefi olan sosyalist inşa üzerinde yoğunlaştıracaktır. Aşağıdan yukarı adalet bile, en azından devrimci bir yargı kürsüsü olarak, getirdiği faydayla ölçüldüğünde dahi, yalnızca mümkün olduğunca kısa sürmesi gereken bir zaruri şerdir; sosyalist inşanın malzemesi yargı kürsüsünü taşımak için kullanılamaz; tersine, daha ziyade onu olumlu bir yolda tasfiye eder. Tamamen sınıfsız bir toplum bile, aşağıdan gelen ataerki-karşıtının varoluşu onun içinde aynı şekilde son bulduğu içindir ki herhangi bir yeniden tanımlanmış adalet kavramını bilmeyecektir. Herkesin yeteneğine göre üretip ihtiyacına göre tüketmesi ilkesi, en hafif *suum cuique* yankısı bile içermez. İnsanın emeğinin ürünü üzerindeki hakkını da anlamsız kılar; ama kuşkusuz yalnızca nesnesini ortadan kaldırmış olduğu için, yani emeğin ötesinde bir hayatta, herkes için mümkün hale gelen bir hayatta bütün eşdeğerlik ilişkilerini ortadan kaldırmış olduğu için yapabilecektir bunu. Şimdiye kadar varolmuş olan doğal hukuk hazinesinin tümü, sınıfsız toplumun yaklaşmasıyla pozitif hukuk gibi müzelik bir hale gelmez. Uzunca bir süre, bunların etkili olmaları için yeniden yapılanması gerekse de geleceğe ilişkin duyumlara ve yararlı araçlara sahip olmayı sürdürecektir. Bu alan o kadar az terk edilmiştir ki uzunca bir süre ve zaman zaman eskisinden de daha fazla yukarıdan gelen gasplara, iktidar araçlarının şeyleşmesine ve her türden denetimsiz iktidar icraatına karşı duyarlı ve yol gösterici olacaktır. Klasik doğal hukukun nihai özü, hiçbir eke gerek

duyulmadan insan haysiyetinin postülası olarak durmaktadır; Brecht' in dediği gibi, yalnızca sınıfı değil, insanın kendisi de suratında bir çizme bulduğu zaman pek mutlu olmaz, ve doğal hukukun süregiden öğesi bu nefrete adanmıştır; Spartacus'tan beri devrimci olan bir nefrettir bu, soyut bir biçim kazanmış olsa da kavramsal bir boyuttur. Eğer toplumsal eğilimin gerçekten ilerici bir biçimde daha somutlaşmasına izin verilirse bu biçim açısından çok daha iyi olur; hem anahatları hem de ayrıntıları açısından Servet Tanrısı karşıtının değil, Neron karşıtının biçimidir bu. Kuşkusuz Servet Tanrısı karşıtının o aceleci tarzına rağmen, yakından ilişkilidir bu ikisi, ama aynı şey değildirler. Doğal hukukun devrimci olan özgün mirasını burada buluyoruz işte: İnsanı yalnızca metaya indirgenmiş değil, kendi değerlerinden de soyulmuş nesnelerden yabancılaştıran tüm ilişkilerin ilgası. Sosyalizmsiz demokrasi, demokrasisiz sosyalizm olmaz – geleceği belirleyecek karşılıklı etkileşim formülü budur.

Toplumsal Ütopya ve Doğal Hukuk

Özgür hayatın, çalışma hayatının ötesinde bir hayat olduğuna inanılıyordu. Fakat bu hayatta aranan şey yalnızca bir *düş* olarak tarihin sınırlarında belirdi. Geride altın çağ olduğu düşünülen devir, ileride özgürlük imparatorluğu. Böyle bir hayat hakkı kuşkusuz kulağa ütopya gibi gelir; dolayısıyla bir bütün olarak doğal hukuk zaman zaman yasal ütopya diye de adlandırılırdı. Öte yandan pozitivistler, Grotius ve Hobbes'un doktrinlerinin, zamanlarının birkaç öznel, ideal süsleme iliştirilmiş pozitif hukukundan başka bir şey olmadığını iddia ediyorlardı. Doğal hukukun büyük temsilcilerinin teorilerindeki ütopyacı karakter nedir, bu teorilerin zamanlarının hakiki *toplumsal ütopyaları* ile bir bağı var mıdır? Eğer böyle bir bağları yoksa, o zaman doğal hukuk (pozitif hukukun bir süsü olarak) büyük ölçüde ekonominin tarihsel bir tekniği ve ideolojisi başlığı altında toplanacaktır. Fakat eğer böyle bir bağ mevcutsa, o zaman, toplumsal ütopyalara bilimsel sosyalizmin kaba saba da olsa müjdecileri diye gösterilen eleştirel saygı ve itibarı doğal hukuka da göstermek oldukça mantıklı olacaktır. Bununla birlikte, toplumsal ütopyalar ile doğal hukuk –özellikle klasik, rasyonel doğal hukuk– arasında salt bağlantılar değil, temel *farklılıklar* da vardır. İlk farklılık *zamana ilişkindir*: Doğal hukuk teorisinin yükselişi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaydı; toplumsal ütopyalar ise erken on dokuzuncu yüzyılda, sanayi devrimi dünyasında doruğa çıktı. Öyle ki, Grotius'tan Pufendorf'a doğal hukuk teorisyenleri klasik burjuva po-

litik ekonomi teorisyenleriyle eşzamanlı olarak sahneye çıkarlar; en ilerici burjuva bilincini temel alırlar ve bu sıfatla devrimci burjuvazinin taleplerini açık ve mantıki bir biçimde formüle ederler. Dışsal da olsa, klasik doğal hukuk ile ekonomideki fizyokratlar okulu arasında temas noktaları vardır; bu durum söz konusu okulun kurucusu Quesnay'de açıkça görülür. Adam Smith'in yöntemiyle bile bir bağ söz konusudur. *Homo oeconomicus,* çıkarların uyumu ve "doğru politik ekonomi" (hatalı feodal ekonomiden ayrı tutulmak üzere), tümdengelimci yöntem gibi soyutlamalar hep doğal hukuktan kaynaklanır. Doğal hukukun rasyonel özü de çağın başlıca ekonomistlerindeki ortak bir unsurdur; bu da burjuva biliminin erken dönemlerinde bulunan soyutlamaya duyulan o genel inanca, katışıksız aklın yapıcı gücüne, en azından hesap edebilme gücüne olan inanca tekabül etmektedir. Bunun tersine, başlıca toplumsal ütopyacı teorisyenler (Fourier, Saint-Simon, Owen) akla yönelik burjuva iyimserliğinin çoktan bir yana bırakılmış olduğu bir çağda ortaya çıkarlar. Çağ, bu iyimserliği kısmen erken gelen krizlerin bir sonucu olarak (ekonomik: Sismondi'nin kriz teorisi; ideolojik: Kant'ın akıl eleştirisi), kısmen de kurgulama nosyonuna karşı sonraki tepkilere ve bunların organik büyümeye, atalara, oluşmaya dönmelerine (Fransa'da gelenekçiler ve Almanya'da tarihçi okul) uyumlu olarak bir yana bırakmıştır. Ne var ki toplumsal ütopyacılar parlak öngörülerle dolu bu kalıtsal muhayyilelerini, on dokuzuncu yüzyılın sınai gelişimini öngörme yönünde bile tam olarak kullanamadılar; bu arada dönemin doğal hukuku gerici tarihçi okul tarafından bir kuruluş edimi olarak kabul edilip bir yana bırakılıyordu. Bu son husus, doğal hukukun kurucu yanı, doğal hukuk teorileri ile toplumsal ütopya arasındaki ikinci önemli farkı, metodolojik bir farkı gösterir: Toplumsal ütopyalar hikâyeler-, resimler ve tasvirlerle, gelecek daha iyi bir topluma dair imgelerin romansı yollarla gösterilmesiyle çalışır; bu tarzların hiçbiri birer süsten ibaret değildir. Buna karşılık doğal hukuk teorisyenleri, Rousseau söz konusu olduğunda dahi, bir ilkeden yapılan tümdengelimler yoluyla ve Kantçı bir bilimin gayreti ve katılığıyla hareket ederler. Bu da doğal hukuk ile toplumsal ütopya arasındaki üçüncü ve en önemli farka, her ikisinin amaçlarının *nesneleri* arasındaki farka bağlıdır: Toplumsal ütopyalar temelde *mutluluğu,* en azından sefaletin ve bu sefaleti yaratan ve muhafaza eden koşulların ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Doğal hukuk teorisyenleri, kolaylıkla görüleceği gibi, temelde *haysiyete,* insan haklarına, insan onurunun kategorileri olarak insan güvenliğinin ya da özgürlüğünün hukuki garantiler altına alınmasına yönelirler. Benzer biçimde toplumsal ütopyalar her şeyden

öte insanların *acısını* ortadan kaldırmaya yoğunlaşırken, doğal hukuk her şeyden öte insanın alçaltılmasını ortadan kaldırmaya yoğunlaşır. Toplumsal ütopyalar *herkesin eudaemonia'sının* (*yüksek mutluluğunun*) yoluna çıkan her şeyi bertaraf etmek isterler; doğal hukuk *özerklik* ve onun *eunomia*'sının (iyi yasasının) yoluna çıkan her şeyden kurtulmak ister. Dolayısıyla, toplumsal ütopya ve doğal hukuk doktrinlerindeki humanist titreşimler tümüyle farklıdır.

Ancak bu daha iyi toplumsal hayat düşlerinin ikisi de bir diğerinden tam olarak ayrılamamıştır. Birbirlerine dolaşıktırlar: Mutluluk doktrinleri hiçbir sorumluluğu olmayan hayvanlar için bir bahçe istemez; haysiyet doktrinleri güzel şeyleri, bir sütunun kaba dış yüzeyini bile hor görmek istemez. Aslında yasal ütopyalardan söz etmemize izin veren metodolojik yakınlıklar gibi gerçek benzerliklerin farkına varmamızın kaçınılmaz olmasının nedeni de budur. Bu benzerlikler, mevcut olanların daha iyi bir duruma giden yolu açmak için kenara itilmesi gerektiği inancında, verili olma halinin *ötesine geçmekte* yatar. Bu bakımdan, toplumsal ütopyalar, doruğa çıktıkları dönemle, yani on dokuzuncu yüzyılda tam Marx'tan önceki o filizlenip serpildikleri dönemle sınırlandırılmamalıdırlar. Bu dönemden önce uzun ve önemli bir tarihe sahiptirler: Platon, Stoacılar ve St. Augustinus ideal devletin anahatlarını çizmişlerdi: Thomas More *Ütopya*'yı, Campanella *Güneş Ülkesi*'ni ve Bacon ise *Yeni Atlantis*'i yazarken gözleri doğal hukuka dikilmişti. Stoacılar doğal hukuklarını, dünya devleti ütopyaları ile yakın temas içinde geliştirdiler; Stoacılıkta, Grotius ve Saint-Simon birbirlerinin ardılı değil, çağdaşıdırlar; hatta aynı kişidirler. Ancak on yedinci ve on sekizinci yüzyılların özgün klasik doğal hukuk teorileri, ortak bir paydayla toplumsal ütopyacı teorilere bağlanır: aynı türden *iyi niyetli bir gelecek tasarımı.* Bu, eşit derecede olumsuz bir anlamda da anlaşılabilir: İki durumda da, ampirik dünyaya, yıkıcı gidiş gelişler görürüz; yani, verili "kötü koşulları" ihmal ederler ve iki durumda da "insanların doğası"ndan başlayıp bu "doğa"nın hizmetinde olan, şimdiye kadar kullanılmış olanlardan daha iyi araçlara sahip bir hedefe doğru pürüzsüz bir gelişim vardır. Ancak bu ortak paydanın anlaşılması gereken bir de olumlu yönü var: Her iki durumda da (*corpus politicum*) politik beden, amaç kavramından hareketle yeniden oluşturulmaktadır. Thomas More'un toplumsal ütopyacı teorisi doğal hukukun karakteristiği olan bireyin doğal özgürlüğü düşüncesi üzerinde temellenirken, Grotius'un doğal hukuku ütopyacı liberalizm (bireysel çıkarların özgürleşmesi) üzerinde temellenmektedir. Aynı şekilde, Campanella'nın radikal düzen ütopyasıyla Hobbes' daki radikal mutlaki-

yetçiliğin doğal hukuk sistemi arasında da bağlantılar buluruz. Kant'ın sürekli barış projesinde doğal hukukun amacı, kozmopolit hukuk ve buradan çıkan uluslararası devlet düşüncesi, geleceğe aktarılır ve *expressis verbis* ütopya düşüyle bitiştirilir. Böylelikle, renkli devlet imgeleri ile özenli hukuk inşaatı, bir iyileştirici irade projesinde tümüyle birleşmiş olur. Owen, Fourier ve Saint-Simon inşaalarını açıkça sefaletin ortadan kaldırılmasıyla doğal hukuk kategorileriyle ve ilke olarak bir kolektif içindeki yurttaşla (*citoyen*) ilintilendirerek, "günün doğal olmayan ilişkileri"nin karşısına "sosyalist aklı" koyarlar. Marksizm, bu tarzda algılanan akıl standartlarının varsayılan ebedi karakterini ve soyutluğunu havaya uçurur; dönüştürücü bir edim olarak insanın varsayılan ebedi doğal kimliğiyle ise hiçbir ilgisi yoktur. Marksizm, sosyalizmin standartlarını ve her şeyden önce yollarını, reformcu iradenin özel karakterinden ve gerçek tarihin dışından alınan tarihsel olmayan düşünceden değil, diyalektik somut tarihten alır. Bu şekilde toplumsal ütopya ve doğal hukuk, birlikte, arka planın bir parçası haline geliyordu; geriye kalanlar ise Engels'in toplumsal ütopyalar üzerine söylediği gibi "dar görüşlülerin göremediği, fantastik örtüler altında yükselen çok zekice, olgunlaşmamış idealler ve düşünceler"dir; doğal hukuktan geriye kalansa yalnızca muğlak bir çağrışımdır. Bununla birlikte, tarihsel, diyalektik gerçeklik yönündeki, "ilkel komünist kabilenin özgürlük, eşitlik ve kardeşliği" yönündeki hareket, (son aşamada) eğer doğal hukuk bütün soyutluğuna rağmen (ve hatta bu sayede), bu "akıl ilkelerini" bu kadar güçlü bir biçimde tasvir etmemiş olsaydı, bu kadar berrak bir biçimde keşfedilmeyecekti – Marx ve Engels'te bile. Onları ayırt eden şey yalnızca toplumsal misyonları değildir; aynı zamanda Marksizmin tarihi ciddiye alışını tarihçi okulun sefil fesatlığından ayıran taleplere anahatları doğal hukuk projesi içinde belirlenmiş taleplere gösterdikleri saygıdır; dahası, doğal hukuk inşaasının *a priori* niteliğine işaret eden Marx bir keresinde tarihçi hukuk okulunun yalnızca "tarihin kendi *a posteriori*'si olduğunu gösterdiğini" söylüyordu. Proletarya hümanizminin doğal hukuk geleneğine ve *mutatis mutandis* tam da onun insan haysiyeti duygusuna yakın olması önemsiz bir şey değildir. Bu yok edilmiş haysiyetten (dahası, acı içindeki insandan) hareket eden Marx, "radikal zincirleri olan sınıfa işaret ediyordu; işaret ettiği bu alan "herhangi bir *özgül adalet* talebinde bulunmaz, çünkü ortada *özel adaletsizlik* değil, bu sınıfa yöneltilmiş *genel bir adaletsizlik* vardır" (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*). Eğer hiçbir mutlak, genel adalet, hiçbir yasal ütopya göz önüne getirilmezse bu haliyle mutlak, genel bir adaletsizlik belirlenemeyeceği gibi, ölçülemez ve onarıla-

maz da. "İnsanların kurtuluşu" yolundaki bu niyet toplumsal ütopyaların insansever şefkatinden, doğal hukukun gururundan aldığından çok daha az şey almıştır. Bir yanda toplumsal ütopyalar, diğer yanda doğal hukuk doktrinleri tarafından vurgulanan mutluluk ve haysiyet, çok uzun bir süre biri insani şefkate ve desteğe, diğeri ise insan haysiyeti *primat*'ına öncelik tanıyarak, bir araya gelmeden, ayrı ayrı ve mahzun bir şekilde yol aldılar. Toplumsal ütopyacı düşüncenin somut mirasının yanı sıra, *citoyen*'in aynı derecede somut programının tanınması her zamankinden daha gereklidir bugün. Bu iki düşüncenin niyetleri arasındaki farklılıkların da işlevsel bakımdan ilişkili ve pratikte üstesinden gelinmiş olarak tanınmaları eskisinden çok daha gereklidir. Bu kavrayışı sefaletin ve yokluğun sonu gelmeden insan haysiyetinin mümkün olamayacağını, ama köleliğin eski ve yeni biçimlerinin sonu gelmeden de insan mutluluğunun mümkün olamayacağını gösteren kesinliğe borçluyuz. Marksizmin toplumsal ütopyalara kendi öncülü olarak gösterdiği saygı, doğal hukuktan *etkilenen* saygıya dahildir. Her ikisi de "olmuş" olandan "daha iyi" bir şey beklemenin soylu gücüne aittir – *humanum* için gösterilen çabanın deneysel malzemesi, birinde daha renkli, diğerinde daha katı malzemelerden yapılmıştır; ancak ikisi de umut imparatorluğundan doğar. Doğal hukukun dileği eskiden de bugün de *başı dikliğin bir hak* olmasıydı, *kişiler* temelinde saygı gösterilip, kişilerin *kolektifi* temelinde garanti edilebilecek bir hak... Ve eğer insanlık haysiyetini gözeten bir kişi bile olsa bu engin ve her şeyi saran haysiyet, doğal hukukun özünü oluşturmaya yeterli olacaktır. Kişi ve kolektifle aynı zamanda uğraşmanın yollarını aradığı sürece ve –normalleştirilmiş insan kitlelerinden uzak, yabancılaşmamış dayanışmaya yakın durarak– birini diğerinde içermeye çalıştığı ölçüde sosyalizmde bulduğumuz tam da budur işte.

Çeviren: Serhat Öztopbaş
Yayıma hazırlayanlar:
Semih Sökmen, Bülent Somay

—

İ L İ Ş M E Y E L İ M

Haysiyet Kavramı Çerçevesinde*

Orhan Koçak

akşam, azıcık!.. alnımın azıcık yüksek kaldığı
lâstiklerin, benzinlerin, bonoların azıcık ufaldığı

Bir odada, azıcık!.. günlükten ve grevden
Nüfus kâğıdı, terazi ve peynir beklemekten

Ellerimle koparıp aldığım, sahip olduğum ışık
Bir odada azıcık!

– Turgut Uyar, "Öndeyiş", *Her Pazartesi*

On sekiz yıl önce, 1982 Anayasası'nın referandumda ezici bir çoğunlukla evetlendiği günlerde, bir dostum, o sırada çalıştığı işyerinde küçük ve enformel bir anket yürüttüydü – "Haysiyet" sözcüğünden ne anlıyorsunuz, size başka hangi sözleri veya kavramları düşündürüyor? Cevaplar, bütün bir yakın-anlamlılar dizisi çıkarıyordu ortaya: Şeref, onur, gurur, namus, izzetinefis ve hatta vakar. (Deneklerden biri de bir karşı soru yöneltmiş arkadaşıma: Haysiyet mi? İngilizcesi nedir? Cevap: *Menschen Würde*.) Yıllar sonra, galiba DEP'li milletvekillerinin meclisten atıldığı günlerde, kendi işyerimde aynı soruyu bu kez tersinden sormayı denedim: İzzetinefis, onur, gurur, şeref, öz-saygı – bütün bunlar size ne anlatıyor! başka hangi sözcüğü anımsatıyor! Cevaplar çeşitliydi ama başka bir dostumun başka bir bağlamda (gömleklerin bedenlere yapıştığı, çok sıcak, çok nemli bir gün) kullandığı sözcük yoktu aralarında: "Haysiyetli adam bu havada sokağa çıkmaz ama..."

Haysiyet kavramının öncelikle veya özsel olarak hangi alana ait olduğu sorulmuştur: Ahlak felsefesine mi, hukuka mı, psikolojiye mi, estetik

* Bu yazının kaynağında Semih Sökmen, Tamer Erdoğan, Bülent Somay, İskender Savaşır ve Sabir Yücesoy'un yardım, önerme ve imâları var. Teşekkür ediyorum.

kuramına mı? Özellikle son yıllarda, bütün bu alanları bir tür "beden felsefesi" içinde ilişkilendirmeye yönelen bazı çalışmaların da haysiyeti bir köprü-kavram olarak aldıkları görülebilir. Öte yandan haysiyetin bizim için öncelikle bir *dilsel sorun* ("İngilizcesi ne?") olarak belirdiğini görmek gerekir. Bunca yılın Rauf Tamer'i, Türkiye'nin AB aday üyeliğine kabul edilişinden hemen sonra, *Sabah* gazetesindeki sütununda (13 Aralık 1999) şöyle yazıyordu: "Artık, oturup dersimize çalışacağız. Yani, yıllardır çalışmadığımız dersimize. Niye ihmal ettik, bilmem ki ... Şimdi *ne karışır Avrupa* diyerek yine ev ödevlerinden kaytaracak mıyız? Bırakalım bu bahaneleri ... Dersimiz çok gibi gözüküyorsa da, aslında tek kitap. Ve iki kelimelik özetle: *İnsan haysiyeti*. Hepsi bu. Bunu kendimize çok mu göreceğiz? Kolları sıvarsak, biz bu kitabı yutarız. Gecikmeleri gideririz. Kitap bitince de, emin olun, deriz ki: *Meğer ne kolaymış*. Üstelik: *Çok da zevkliymiş* ... Tutun ki sınıfta kaldık. Bir şansızlık oldu ve çaktık. Yahut haksızlığa uğradık. Olsun. Öğrendiklerimiz yanımıza kâr değil mi? *İnsan haysiyeti* denen o şaheser, çocuklarımıza ve torunlarımıza en büyük miras değil mi? Nerden bakarsanız, kârlıyız ... Türkiye'nin bütün problemleri bu kitapta yatmaktadır: *İnsan haysiyeti*. Gerisi boş. İki fabrikamız, üç köprümüz eksik olsun. Yeter ki... Bana insanımı geri verin."[1]

Şu halde Türk milleti, ancak başkalarıyla ("Avrupa" ki sesimizi duysun istiyoruzdur) karşılaştığında, karşılaşıp konuşmanın kaçınılmaz olduğu bir ortama girdiğinde ihtiyaç duymaktadır H. kitabına. Öyleyse bir gecede hatmedeceğimiz bu kitap sadece bir yabancı dil kitabı olmasa bile dili de Türkçe değildir. Ya da belki, R.T. "bana insanımı *geri* verin" dediğine göre, millletimizin daha önce bildiği ama zamanla unuttuğu bir başka dilde yazılmıştır. Ne olursa olsun, bir dilsel engel vardır ortada.

Ne çare ki hâlâ en iyi sözlüklerimizden biri olan *Meydan Larousse*'ta"haysiyet" için şu karşılıklar veriliyor: "Değer, itibar; onur, şeref." Bir başka kaynakta (*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, haz. Abdul-

1. Bu cümlelerin, otuz küsur yıl boyunca Türk basınının "H. düzeyini" deniz seviyesinde tutabilmiş, üstelik bunu da Emin Çölaşan'lardan, Reha Muhtar'lardan, Doğu Perinçek'lerden, Fatih Altaylı'lardan veya Mehmet Ali Kışlalı'lardan gelebilecek değerli yardımlara hiç ihtiyaç duymadan sırf kendi çabalarıyla gerçekleştirmiş bir kalemden çıkmış olması yeterince ilginçtir. Ama başka derinlikler de var. Örneğin, H'nin geçirdiği metaforik dönüşümler: Önce, bir ders kitabı, kapağını henüz açmadığımız, ama birkaç gece sabahlamakla "yutabileceğimiz" bir kitap (oysa "biz Türkler" kitabı pek sevmez değil miydik?). Sonra, ilkin cesaret edemeyip de birkaç denemeden sonra alıştığımız ve tadına vardığımız bir hüner: Yüzme, dans ya da yankesicilik gibi edinilmiş bir beceri. Sonunda da bir yazlık ev: Yıllarca dişten tırnaktan artırıp Kuşadası'nda ev sahibi oluyoruz ama sefasını sürmeye ömrümüz vefa etmiyor, "olsun", beis yok, *no problem*, hemen herkesin bir mirasçısı vardır.

lah Yeğin v.d.) yukardakilere başka karşılıkların da eklendiğini görüyoruz: "Kıymet. Derece. Mesned. Mertebe." Batı dillerindeki kapsamlı Arapça sözlüklerden biri sayılan Hans Wehr'in (Almanca aslından çevrilmiş) *Arabic–English Dictionary*'de "haysiya" için verilen karşılıklarsa şunlar: "*Standpoint* (duruş noktası), *viewpoint* (bakış açısı), *approach* (yaklaşım); *aspect* (görünüş, yüz, görünen yan, veçhe, özellik), *respect* (bakım-dan, ilişkin, saygı), *regard* (bakış, bakım-dan, ilişkin, saygı, beğenerek ve yüksek görerek bakmak); *high social standing* (yüksek toplumsal konum), *social distinction* (toplumsal seçkinlik), *dignity* (haysiyet); *considerations, legal reasons on which the judgement is based* (mülahazalar, hükmün dayandığı hukuki nedenler)." Aynı sözlükten (bu kaynağın İngilizce cevirisinden yapılmış bir Türkçe uyarlaması da bulunuyor: *Arapça-Türkçe Sözlük*, haz. Serdar Mutçalı, İstanbul 1995), "haysiyet"in Arapça bir kök fiilden değil, "haysü" bağlacından türediğini ve bu sözcüğün de "nerede, nereye [soru değil, yer ve yön belirten bağlaç], göre, için, dolayı, öyle ki, bakımından, ilişkin olarak, vb." anlamlarına geldiğini öğreniyoruz. Haysü ve haysiyet sözcüklerinin etimolojik ve semantik tarihlerine ilişkin bir bilgiye benim ulaşmam mümkün değildi; başvurduğum Arapçacılar da çok yönlendirici olamadılar (biri, haysü bağlacının Semitik bile olmayabileceğini düşünüyordu). Ben de sınırsız cehaletin verdiği cesaretle şöyle bir spekülasyon yapacağım: Sözcüğün kökünde bulunan "bir açıya göre" ve "bir noktadan bakıldığında" anlamları, zamanla (?) tinselleşerek "kişinin özelliği, karakteri, özel değeri" ve giderek "itibarı, saygınlığı" gibi anlamlarla birleşmiş olabilir.[2] Öte yandan, "ilişkinlik" anlamı da yine "şeylerin ve kişilerin *karşılıklı* yerleri, konumları, bir hiyerarşik düzen içindeki yerleri" anlamına ("mertebe") doğru bir evrim geçirmiş gibidir. Aşağıda başvuracağım bir kaynak da yine bu spekülasyonu destekliyor: Mustafa Namık Çankı'nın *Büyük Felsefe Lûgatı*'nda, Fransızca *dignite* maddesinin Türkçe karşılığı olarak "haysiyet" verilmekte ve şöyle denilmektedir: "Bir kelimedir ki mekâna delâlet eder... Mâna müşahhastan mücerrede, maddîden manevîye naklolunmuştur." Böyle bir "taşınma" sürecini Batı dillerinde de izleyebiliriz. *Oxford English Dictionary* (*O.E.D.*), İngilizce *dignity* sözcüğünün "değerli ya da şerefli olma hali, bir şeye lâyık olmak, şerefli ya da yüksek konum" anlamına gel-

2. Namık Kemal'in yazılarında henüz bu anlamı üstlenmiş görünmüyor. Örneğin *İbret* gazetesindeki "Hukuk" makalesinde (19 Haziran 1872), daha çok *nitelik*, özellik ya da kendilik anlamında kullanmaktadır. Bkz. Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul 1997, s. 62: "... bir küllün umumiyetinde bulunmayan bir haysiyeti bir cüzünde aramak kabilindendir ki, her akla göre bahir-ül-butlandır [geçersiz, çürütülebilir]."

diğini ve sözcüğün kökünde "uygun, lâyık, yerinde, değerli" gibi anlamlar içeren ama erken bir tarihte İngilizce kullanımdan kalkan Latince *dignus* sıfatının bulunduğunu belirtmektedir.

Yine de spekülasyon sadece spekülasyondur: Birincil metinsel (en azından metinselleştirilmiş) kaynaklar üzerinden yapılmadığı sürece, etimolojik çabalar her zaman vahşi ve çocuksu kalacaktır. Öte yandan, zihinlerimizdeki *kavramın* içeriğini ya da nesnesini *betimlemeye* (bir çeşit gevşek görüngübilim ki cahilin bilimidir) girişerek bazı komşu kavramlarla farklılık ve benzerliklerini daha kesin çizgilerle belirlemeye çalışabiliriz. Ne düşündürüyor bize haysiyet sözcüğü, başka bazı yazarlara ne düşündürmüştür? Zihinlerde belirli bir "yer" kapladığını varsayarsak, bu yerin içeriğini ve statüsü hakkında ne söyleyebiliriz?

Haysiyet bir değerdir; sözlüklerde bir karşılığının da genel bir "değerlilik" olduğunu yukarda gördük. Ama her türlü değer ve değerliliği haysiyet kapsamında düşünebilir miyiz, düşünebiliyor muyuz? Örneğin, *ekonomik* değerle haysiyet arasında bir çatışma olmadığı zaman bile belirgin bir ayrım yok mudur; zihinlerde birbirini dışlamaya, en azından birbirinden uzak durmaya yatkın değil midir bu iki görüngü?[3] Faydacı insanları bazen sahiden faydalı bulsak bile çoğu zaman "küçük hesapların adamı" olarak niteleriz. Servet bizde saygı uyandırabilir, ama bu saygı servetin kendisinden çok sağladıklarıyla, getirdiği iktidarla ilgilidir ve hemen her zaman içine bir çekinme, sakınma, korku veya kızgınlık öğesi de karışmıştır. "Haysiyetli" olarak nitelediğimiz bir insandan çekinmeyiz, çekinsek bile bunun nedeni karşımızdakinin haysiyetli olması değildir – ya da tastamam bunun için çekiniyoruzdur çünkü bu kişinin haysiyetliliği bizim bayağılığımızın, yetersiz haysiyetimizin olanca değersizliğiyle açığa çıkmasına yol açıyordur ("karşılıklı konum" ve "mertebe" fikirlerini anımsayalım). Yine de içten içe biliriz: Çekinmemizin asıl nedeni, kızgınlığımızın asıl hedefi, bu her şeyden habersizmiş gibi duran kişinin haysiyetliliği değil, bizim kendi haysiyetsizliğimizdir – sezebildiği her iyilikle, her değerle yeni bir acı yaşayan zihnimizin küçüklüğü. Şu halde bir "büyüklük" öğesi vardır haysiyetin içinde, daha öz-eleştirel bir boyut edinerek inceldiğinde "küçüklükten kaçınma" haline gelen bir tavır.

3. Son yıllarda tüccar toplantılarında bir "iş etiğinden" söz edildiğini biliyoruz. Ama bunca yıl onsuz yapabildiklerine göre, ekonomik değer ile ahlaki değer arasındaki ilişkinin dışsal olduğunu; "etik"in, işler karışınca tıpkı bir askeri müdahale gibi dışardan çağırılan bir düzeltici olduğunu kabul edebiliriz. Ya da toplantıdan sonra konsere gitmek gibi.

Ahlaki "iyi" (ya da tam aynı şey olmasa bile ahlaki doğru), olumlu değerler öbeği içinde haysiyetin yakın komşusudur. Ona da bir yükseltiye baktığımız gibi bakarız. O da faydadan özerkleşme eğilimindedir: İyi bir davranış, hizmet ettiği amaçtan bağımsız olarak da iyi değilse eğer, sadece "iyi kalpli" veya sevindiricidir. Bir araç olduğunda, gerçekleşmesine yardım ettiği amaç içinde tüketir kendini. (Denebilir ki asıl iyi burada, bu alçakgönüllü ve isimsiz hizmettedir. Ama iş bittikten sonra da adını bilmediğimiz bu hizmetkârı hâlâ yadediyorsak eğer, işten ve faydadan arta kalan bir nitelik var demektir. "İyi niyet" sözünde, bu "fazlanın" öznelci bir ifadesini buluruz.) Yine de haysiyet ile iyi tümüyle özdeş değildir. İyi davranış, doğru davranış, sessiz bir onaylamanın ötesinde daha *etkin* bir katılım bekler tanıklarından – bağlama göre, destekleyici bir yüz ifadesinden alkışlamaya ve yanında "saf tutmaya" kadar uzanan bir dizi etkin karşılık. Oysa haysiyetin eyleme çağıran bir yanı yoktur; sessiz bir selamlama bekler gibidir sadece, mümkünse göz göze bile gelmeden. Bu, ahlaki doğru'da o kadar ön planda olmayan bir *kendine yeterlilik* boyutu verir haysiyete.[4] Doğru, bir araç olmayı reddettiği halde, bir buyruk olarak belirme eğilimindedir: Ahlaki talepleriyle bizi hırpalayan, yorgun düşüren birinin elinden kurtulduğumuzda hafifleriz, üstümüzden bir yük kalkar, birdenbire daha telaşsız ve kolay bir dünyaya ayak basarız: İstanbul'dan Kadıköy'e, Fikret ve Akif'in çevresinden Ahmet Rasim ve Refik Halit'in çevresine geçmişizdir.[5] Haysiyetin eksikliğine gösterdiğimiz tepki de onu öteki değerlerden

4. *O.E.D.*, "haysiyet" maddesinde 19. yüzyıl İngiliz şairlerinden Henry Taylor'ın şu cümlesini aktarır: "Kendinden beslenmek, kendiyle kaim olmak, gerçek haysiyetin özünde vardır; kişinin haysiyeti öne sürüldüğü anda zedelenmiş de olur." ("*It is the essence of real dignity to be self-sustained, and no man's dignity can be asserted without being injured.*")

5. Bazı insanlar için "dostluğu zordur" deriz. Mithat Cemal'e de zaman zaman Mehmet Akif böyle gelmiştir: "İlk tanıdığım zaman ona inanamadım: Bir insan bu kadar temiz olamazdı; ve fena aktör melek rolünü oynamaktan bir gün yorulacaktı, gayri tabiî bir faziletten yorulacaktı... Otuz beş sene, onun yanından her çıkışımda, kendime hep bu sualleri sordum: Bu tevazu kendi kendini inkâr etmek derecesine nasıl çıkıyordu?... Onun temizliği yanında insan kendi günahlarından muztarip olurken, o, kendisinin sizden başka olduğunu nasıl görmüyordu?... Kendinden memnun değildi. İnsanların kendi kıymetleri hakkında tereddütleri güzel şeydir ve Akif bu türlü güzeldi. Fakat kanaatlerinde o kadar kat'î idi ki kanaatine itimadı nefsine itimada benziyor, sükûtuna doluyor, gözlerinde duruyordu. Akif, o zaman, güzel değildi. Ve o zaman Akif'in yanındaysanız onun fikrinde olduğunuzu unutmayacaktınız. Bu, teneffüsü güçleştiren bir hava idi. Hava değil, taş. Bu taşın içine bir dostluk giremezdi. Zaten böyle bir dostluk insan için bir nevi hakaretti." M. C. Kuntay, *Mehmet Akif,* İstanbul, 1939, s. 267-68. Ve yine: "Bir de benim Akifim var. Bu Akif hayatımın otuz üç senesidir. Bu otuz üç senede o, bir tek defa bayağı olmadı... Fakat dostluğumuz eskiyince kusurlarını görmeye başladım. Bu kadar temiz ahlakıyla bu adam melek olmalıydı. Halbuki melek filan değildi... Onu melek olmaktan kurtaran –kurtaran diyorum,, çünkü melek 'tatsız' şeydir– bir tarafı vardı: huyu! Çok çetin huyluydu: mademki onunla dosttunuz, onun

ayırır. *Ahlaksızlık bir ihlâldir, haysiyetsizlikse bir yetersizlik*. Ahlaki açıdan "kötü" bulduğumuz davranışlara, bir zalimliğe ya da haksızlığa *öfkeleniriz*, failleri lanetler, mahkûm ederiz – özellikle bizi ve özdeşlik alanımızı ilgilendiriyorsa. Haysiyetsiz bulduğumuz insanlara bazen kızarız, ama sonunda ve her zaman *küçümseriz*.[6] Kızmak, kızdığımız şeyle temasa geçirir bizi; olumsuz anlamıyla da olsa bir alışverişe girmek, uğraşmak, terlemek, bulaşmak, kısaca *katılmak* durumunda kalırız. Küçümsemeyse –örtük bir saldırganlığın ifadesi değilse eğer– hep belli bir mesafe içerir. Şu halde ahlaki buyrukların alanında tam belirgin olmayan bir mesafelilik ya da *ayrışıklık* niteliği vardır haysiyette. Bu, kendine yeterlilikle birlikte belli bir *katılığa* da bağlanır: "Cıvıklık"la haysiyeti kolayca bağdaştıramayız. (Şu fazla bariz etimolojik spekülasyonun iğvasına kapılmamalıyız burada: katı, katılık, bir olgunun başka bir şeye katı-l-madan önceki, demek cıvımadan önceki hali midir.) Öte yandan, iyi veya doğru'ya oranla daha "lokal", daha *noktasal* bir nitelik de buluruz haysiyette: Sonunda herkesin ve her şeyin gevşeyip ağırlaştığı, cıvıyıp yapışkanlaştığı bir yemekli toplantıdan sonra evde yalnız kalıp bulaşıkları yıkarken ("bir odada azıcık"), yitirilmiş haysiyetin geri gelip ellerinde, parmaklarının ucunda toplandığını hissetmişti bir arkadaşım (bardakları elinden düşürmediğini varsayacağız).

"Doğru" ile tam örtüşmüyorsa eğer, ayrışıklık, katılık, noktasallık gibi *duyusal* niteliklerin de işaret edebileceği gibi bir ucuyla estetiğin alanına mı dahildir haysiyet? "Güzel"le ilişkisi nedir? İkisine de verilen en dolaysız karşılığın takdir ya da hayranlık olduğunu biliyoruz – bu hayranlığın ikisinde de belli bir mesafe içerdiğini kabul etmek belki bazılarımıza daha zor gelecektir. Evet, güzel bir manzarayla karşılaştığımızda kendimizi ortasına atma, parçası olma isteğini duyabiliriz; ama güzelliğin farkedilmesi ve bir an için bile olsa seyredilmesi, hemen her zaman o atılıştan, o birleşmeden *önce* gelmez mi? Güzel bir bedenle birleştiğimizde de güzellik çoktan geri-

gibi düşünecektiniz, onun kızdığı şeye kızacaktınız, onun sevdiği şey sizin için de sevimli olacaktı. Benim puta tahammülüm yoktu. Ve onun tapılacak kadar güzel olan faziletinin lüzumsuz bir külfet olduğunu ona bazan onun sesi ile haykırıyordum, aramızda kavga çıkıyordu." *A.g.y.*, s.19.

6. Bir de tam olarak ahlaksızlık ya da ahlaki kötülük olarak değil, ancak "ahlaki gelişmemişlik" veya "ahlaki bodurluk" olarak nitelenebilecek davranışlar vardır, eskilerin "nobranlık" terimiyle anlattığı bazı tavırlar. Örneğin, ancak kendi yaptığımız şeyi takdir edebiliyor, payımız olmayan şeylerde bir değer bulamıyor, hatta ilgi bile duyamıyoruzdur. Manzaraya ilgi duyabilmek için mutlaka tatile çıkmamız (yani parasını vermiş olmamız) gerekiyordur. Ya da büyük depremden sonra yardıma gelen yabancı kurtarma ekiplerine "size ihtiyacımız yok, casusluk etmeye mi geldiniz!" diyoruzdur. Bu türden ahlaki yetersizlik örnekleri karşısında "sinirleniriz", öfke duyanlarımız da olur belki, ama lanetlemeyiz..

de kalmış, deyim uygunsa "konu dışı kalmış" ve yerini hazza (hatta tatmine!) bırakmış değil midir? Güzelliğin çoğu zaman yüz güzelliği olarak anlaşılması da bununla ilgili olmalı: Ancak belli bir mesafeden bakıldığında (seyredildiğinde) takdir edilebilir yüz ifadesi ve bazen parmak uçları da ancak gözün yerini tutar, bakışın bir uzantısı olur. Benzerlik sadece uzaklıkla sınırlı değil: Güzel'in nitelikleri arasında biçimlilik ("amaçsız amaçlılık"), ölçülülük, yoğunluk, belirginlik (ya da kesin çizgililik) ve iç bütünlük varsa eğer, bunların hepsinin inkârı olan pasaklılıkta da haysiyetsizliği düşündüren bir yan vardır. O kendine yeterli katılık, bütünlük ve ayrışıklıktan yoksundur pasaklı varlık; her parçası başka bir yerde kalmış, her parçası başka bir yerden gelmiş gibidir. Bıraktığımız yerde kalacak, ama en küçük bir itmeyle hiç direnmeden başka bir yere gidecek veya dağılacaktır. Aynı anda hem hedefsiz telaş hem de atalettir pasaklılık. Güzelde ve haysiyetlideyse kolayca çözülmeyi reddeden bir direnç, çürütücü ve dağıtıcı dış etkilere dayanabilen bir iç basınçla karşılaşırız: Haysiyetli kişi yaygaracı değildir, sabırlıdır, ama güdülmeyi, zihinsel ve fiziksel olarak çekiştirilmeyi, sürüklenmeyi de reddeder; güzel yapıtta da her zaman bir kapanış vardır, ya da kışkırttığı yorumun hep biraz dışına düşen bir tuhaf yabancılık.[7]

Yine de haysiyetliyle güzel arasındaki analojiyi fazla ileri götüremeyiz. İkisine de hayranlık duyabiliriz ama doğal ya da insan elinden çıkmış bir güzellik karşısında duyduğumuz, *büyülenmeye* varabilen bir hayranlıktır. Karmaşık bir tepkidir bu: Belirgin bir kavrayışın, biçimi kaydeden ve izleyebilen bir anlayışın yanı başında *haz* da vardır ve kavrayışın ödülü olarak gelen bu haz aynı anda onun durdurulmasına, iptal edilmesine de yol açar: Güzel bir yüzü uzaktan seyredebiliriz, ama o güzel biçimi silmek pahasına dalıp gittiğimiz gözler de vardır. ("Gördüm ve kör oldum" diye anlatıyordu böyle bir deneyimini, tanıdığım biri; yedi yaşındaymış, sınıfa ilk kez girmiş ve göz göze gelmiş.) Güzel bir şey haysiyetli olmayabilir; haysiyetli

7. Bu kapanışın paradigmatik ifadesini Behçet Necatigil'in şiirinde buluruz. Anlam, sözcüklerin arasına saklanmış gibidir. *Dar Çağ*'daki "Derler" şiiri: " *Önce saçlarla başlar herhangi bir durumda / Güzel ama uzun kumral ama kısa / Durup durup bakarlar ellerinde yelpaze / Sırtınızda çuval caddeyi geçerken de siz. // Gerilerde bir yerde / Örtmüştü kar yolları örter gibi kar / Madem -- kadar üzgün var bir şey / Neler neler söylerler. // Her şey gözden başlıyor üstünüze çevrilen / İner ine derinde iğneler ince / Çıkar düze çelme çevrilir yolunuz. // Anlatmak zor / Gerilerde bir yerde / Çok oluyor.*" Ve Ece Ayhan'da: "*Bir doğu kocakarısı, böğürüyor. Ayapera! Dudu'nun içini açamazlar! Uzaklaşmaktadır ağzı, gökgözleri.*" Veya: "*Kemerler olarak uzayıp giderdi bağırtılar, bir katedralde. Kasıntı yüzünden söyliyememiştir. / Aldırışsızdı. Kesik sağ elinin parmakları, kendi tüzüğünün gerektirdiği işareti yapmıştır.*" (*Ortodoksluklar*)

bulduğumuz bir varlık da bize güzel görünmeyebilir. Bu iki değer arasında bir benzerlik varsa bile, daha çok güzellik haysiyete benziyordur, haysiyet güzelliğe değil. Ama bu benzeyiş bile her güzel şey için geçerli olmayabilir: Güzel bir baston, örneğin, ancak zarif olarak nitelenebilir; usta işi bir hançerin de bize ilk düşündüreceği şey haysiyet olmayacaktır (saplamak için çok yaklaşmak, belki de kucaklaşıyor olmak gerekir); menekşelerin güzelliği çürüme düşüncesine, bazı tropikal bitkilerinkiyse gülünce ve groteske açılır. Öte yandan, haysiyetli bir kişiye veya davranışa hayranlık duyarız ama bu hayranlık büyülenmeden çok *saygıyla* ilişkilidir. Saygıysa kendini iki duygudan ayırt eden bir davranıştır: Bir uçta korkudan, öbür uçta tapınma ya da kapılmadan. Saygıda bir önem verme vardır, ama daha çok da önemini kabullenme, tanıma vardır. Bu, "ilişmemek" anlamına da gelir: Saygı duyduğumuz şeye yaklaşırken, onu anlamaya, değerlendirmeye çalışırken çiğneyemeyeceğiz bazı sınırların ve *ihlal* edemeyeceğimiz bir bütünlüğün varlığını da kaydetmişizdir. Bazı doğa görünümleri, *tahlil* edilmeyi reddederler: Onları öylece seyretmek gerekir. Ama sanat yapıtı, tüm önemini ortaya koyabilmek için, bunun ötesine geçen bir karşılık bekler: Çok yaklaşmamız, eklem yerlerini ve zembereklerini açığa çıkarmamız, yapıtın kendi kendini icra etmesini sağlayacak kadar ileri gitmemiz gerekir. Saygı artık konu dışıdır burada, en azından bir ilk tepki değildir; olsa olsa sonradan gelir, yapıtın kendisinden çok onda cisimleşmiş olan çalışma ve dikkatle ilgilidir.

Ve zaten, "haysiyet size ne anlatıyor?" sorusuna gelen cevaplar da kavramın zihinlerde işgal ettiği yerin estetikten çok ahlakla ilgili olduğunu gösteriyordu: Namus, şeref, izzet-i nefis, vakar... Şimdi bu komşu düşüncelerle karşılaştıralım onu.

Arapça "kırmak, çatlatmak; yerleşmek, kesinlik kazan[dır]mak; kalmak" anlamlarına gelen "vakr" kök fiilinden türeyen *vakar* için sözlükler "ağırlık, ağırbaşlılık, ciddilik, oturaklılık, sakin davranış" gibi karşılıklar veriyorlar. Mustafa Namık Çankı'nın *Büyük Felsefe Lûgatı*'nda, "Lengerli olmak" gibi bir karşılık da var (lenger: gemi demiri). Vakarı haysiyetin dış görünüşü, "fiziksel" hali olarak da alabiliriz belki. Ağırlık, kolayca güdülemeyen, "oraya buraya çekiştirilemeyen" bir varoluş halinin fiziksel ifadesi olarak, haysiyetin de içerikleri arasındadır. Miskin ve gevşek bir ağırlık değildir bu: Vakur davranışta bir sıkılık, gevşeyip çözülmeyi reddeden bir

sertlik vardır, havanın basıncından çok taşın ağırlığını düşündüren bir katılık. Duygularına ve iştahlarına teslim olmayan ya da bunları açığa vurmayan kişiler için de vakur sıfatı kullanılır. (1961'de Adnan Menderes ve iki arkadaşı idam edildiğinde, hatırlıyorum, Menderes'in "çözüldüğü" oysa Fatin Rüştü Zorlu'nun "vakur davrandığı" söylenmişti.) Buna bir sabitlik, kolay değişmezlik duygusu da eklenir: Ağırbaşlılık ve oturaklılık deyimleriyle kastedilen, "hercailiğin" ve "hoppalığın" zıddıdır. Yine de bütün bunları haysiyetle bir tutmakta biraz zorlanıyorsak eğer, vakar bize daha çok bir *kalıp*, bir *dış biçim* olarak göründüğü içindir bu. İnsan için kullanıldığında "oturaklı" sıfatının çoğu zaman alaycı bir ton içermesinin nedeni de oturağın lazımlık anlamına gelmesi değildir sadece: O kişinin "kalıbının adamı" olmadığına ilişkin bir sezişin de payı vardır bu istihzada. Böyle bir alaycılığın ucuz bir sinizmden münezzeh olmadığı söylenebilir: Hiçbir şeyin "sahici" olabileceğine inanamıyor, her şeyin görünüş ve görünüşün de *gösteriş* olduğunu düşünmekten kendimizi alamıyoruzdur. Ama bu soyut çünkü sonu gelmez "külyutmazlığın" yanında (ötesinde? berisinde? içinde?) daha somut, daha belirlenmiş bir seziş de kendini hissettirir: Eğer vakur duruş sahiden haysiyetin görünüşü veya dış biçimiyse haysiyetli kişinin buna çoğu zaman ihtiyacı olmaması gerekir, çünkü haysiyet tanımı gereği kendini göstermek zorunda olmayan şeydir ("bir odada azıcık")[8]; böyle bir zorunlulukla karşılaştığında ya çekilecek, büsbütün tanıksız ve görünüşsüz kalmak isteyecek, ya da artık vakarla yetinmeyip kımıldamak, uğraşmak, kendini savunmak ve böylece kendi olmaktan çıkmak durumunda kalacaktır.

8. Haysiyetin güzellikle bir olmaması, denebilirse ontolojik statüsünün farklı olması da temelde buna bağlanabilir. Haysiyeti bir şeyin *kendi-olma-hali* olarak, bir *özdeşlik* olarak betimliyoruz burada. Güzellikse bir görünüştür ve her görünüş bir *benzeyiştir*. Walter Benjamin: "Güzel, tarih ve doğayla ilişkisine göre, iki şekilde tanımlanabilir. Her iki ilişkide de, güzeldeki çözümsüz öğe olan görünüş kendini açığa vurur... *Tarihsel* varoluşu açısından güzel, bir çağrıdır; güzele önceden hayranlık duymuş olanlara katılmaya çağırır... Bu tanıma göre, güzeldeki görünüş, hayranlığın [hedefi olan] özdeş nesnenin yapıtta bulunamayacağı anlamına gelir. Bu hayranlık, önceki kuşakların onda hayranlık duyduğu şeylerin hasadını toplar [ancak]. Goethe'nin sözü burada bilgeliğin son noktasını koyacaktır: 'Büyük etki uyandırmış hiçbir şey aslında artık değerlendirilemez.' *Doğa* ile ilişkisi içinde güzel, 'sadece örtü altındayken kendi özüne sadık kalan şey' olarak tanımlanabilir. *Correspondance*'lar [mütekabillikler, karşılıklı benzeyişler], böyle bir örtüden ne anlaşılması gerektiğine işaret eder. Cüretkâr bir kısaltmayla, [bu örtüyü] sanat yapıtının 'suret çıkarıcı' yanı olarak nitelemek mümkün... O zaman güzel, deneyimin nesnesi, ama benzerlik halindeki nesnesi olarak tanımlanabilir. Bu tanım herhalde Valéry'nin formülasyonuyla örtüşüyordur: 'Güzel, şeylerde tanımlanmaz olanın kölece taklidini gerektirir belki de.'" *Son Bakışta Aşk,* İstanbul 1993, s. 142, dn. 16.

İyicil bir yorum, bu ikinci şıkkı, haysiyetin kendi kımıltısızlık koşullarını yeniden kurmak üzere kendini ertelemesi olarak görebilir. Buna karşılık, yukardaki sinizmden pay almış daha katı bir mantık, vakarın çelişkisinin aslında haysiyetin kendi çelişkisi olduğuna dikkat çekecek; bir kalıp, bir kabuk olarak vakarın görevinin *zaten* haysiyetin nihai imkânsızlığını gizlemek olduğunu söyleyecektir. Birincisinden korkup ikincisinden utananlar içinse her zaman bir üçüncü ihtimal vardır: Bir sarsılmazlık ve etkilenmezlik iddiası olarak vakarın pişkinliğe çok benzeyebildiğini görmek ve haysiyeti soruşturmaya yine de devam etmek.[9]

Namus. Etimolojisi daha belirgin olsa bile semantik kaymalar ve belirsizlikler içeren bir terim. Yunanca *nomos*'tan Arapçaya geçen bu sözcük için verilen karşılık kümeleri şöyle: (bir şeyi) gizlemek, saklamak, gizli tutmak; (birine) açılmak, bir sırrını açmak; ırz; temizlik, doğruluk; kanun, nizam, adet, töre. İki karşıt anlam (saklamak, açılmak) ile bunlarla çok yakın ilişkili görünmeyen bir anlam bölgesi (yasa, düzen, doğruluk). Belki şu söylenebilir: Gizlemek ve açığa vurmak gibi iki karşıt fikir, *çiğnenmemesi, ihlâl edilmemesi gereken bir sınır çizgisinin* iki yanını oluşturuyordur; karşıtlar bir tür gerilim hattı üzerinde hem ayrışmış hem bitişmişlerdir: Yasa, düzen ve ırz sözcükleri, bu çizginin aşılmazlığını saptar ve kurala bağlarken, bir zamanlar aşılabilir olduğunu (aşılmış olduğunu ve her zaman aşılabilecek olduğunu) da kaydetmektedir.[10] (Haram, harîm ve mahrem sözcüklerinde de bu türden bir ayrışma/bitişme işlemi gözlenebilir.) Öte yan-

9. Süleyman Demirel'in bazı yüz ifadelerini hatırlayalım, ya da Mehmet Ağar'ların siyah gözlüklerini.

10. İskender Savaşır, *Herodot Tarihi*'ndeki bir pasaja işaret ederek, antik çağın eşiğinde namus teriminin farklı kavramları arasında bir çeşit "müzakere" sağlanmış olabileceğine dikkat çekti. 1. Kitap'ın hemen başlarında yer alan pasaj şöyle:

"[Lydia Kralı] Kandaules karısına sevdalıydı ve sevdası çıldırasıya olduğundan dünyanın en güzel yaratığının kendi karısı olduğunu sanıyordu. Bu sanı ile, askerleri arasında en çok hoşlandığı ... Gyges'e karısının ölçüsüz güzelliği ile övünmekten geri kalmazdı... 'Gyges, karımın ne kadar güzel olduğunu söylediğim zaman pek inanır görünmüyorsun (çünkü kulak, göz kadar doğruyu söylemez insana). O halde onu bir de çırılçıplak gör. – Öbürü karşı koydu: 'Efendim, ne yakışıksız bir şey yapmamı istiyorsun! Efendimin çıplak karısını seyretmek olur mu? Bir kadın üstünü çıkardı mı utancından da soyunmuş olur. İnsanoğlunun namus kurallarını [*nomoi*] bulmasından bu yana çok zaman geçmiştir, bunlardan öğrenilmesi gereken bir tanesi de, yalnız senin olana bak'tır. Bütün kadınlar arasında en güzelinin seninkisi olduğuna inanıyorum ve yalvarırım benden bu kadar ağır bir suç işlememi isteme." *Herodot Tarihi*, İstanbul 1991, s. 19.

Kandaules yine de isteğini kabul ettirir ve Gyges'in karısını çıplakken görmesini sağlar. Kadın bunu farkeder ama "bu işin kocasının başının altından çıktığını sezinlediği için" hiç ses çıkarmaz ve "utancında açılan yaranın farkına varmamış" görünür. Ama intikam almaya karar vermiştir; Gyges'i çağırtır ve bir ültimatom sunar: "Ya Kandaules'i öldürüp beni ve Lydia'yı al, ya da kendin ölmeye razı ol!" Gyges direnmeye çalışır ama sonunda Kandaules'i

dan, bugün namusun sadece şu iki anlamıyla kullanıldığını da biliyoruz: (1) Cinsel temizlik ve mahremiyete sahip çıkmak ("ırz" ve komşusu olan "iffet" kavramı); (2) *bozulmazlık*, *yozlaştırılmazlık* olarak temizlik ve doğruluk; ilkelerden ödün vermemek. Bu anlamların ikisi de kendini kurmak için hep birbirine gönderme yapmakla birlikte, haysiyetle asıl ilişkilendirilen ikincisidir. (Örneğin "Bülent Ecevit" namusludur, çünkü öteki başbakanlardan farklı olarak "yememiştir", üzerinde rüşvetin ve başka rezaletlerin lekesi yoktur.) Namusun İngilizce ve Fransızcadaki karşılığında (*integrity* ve *integrité*) "kişinin kendi ilkeleriyle uyumluluğu" fikri daha belirgindir: Latince *integritas*, bütünlük, bölünmemişlik demektir. Namuslu kişi, ilkelerinden ödün vermez ve yaptıklarının da sorumluluğunu üstlenir, sözüne sadıktır ve yalan da söylemez: İçi ile dışı bir bütündür. Bu da ona haysiyetle paralellik kurulmasını sağlayan bir ahlaki özerklik kazandırır: Sözlerinin ve davranışlarının öznesi kendisidir.

Yine de namusla haysiyeti bir tutabilir miyiz? Felsefeci Avishai Margalit'in ahlaklı davranışla namus arasında yaptığı ayrım önemlidir: "Tıpkı Balzac'ın Vautrin'i gibi soğuk, hesaplı bir mücrim de namus sahibi bir insan olabilir. Vautrin yurttaşlık ya da ahlak açısından düzgün bir kişi değildir, ama dostlarına ödünsüz sadakat ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalır. Evet, Vautrin ikili bir yaşam sürer: gündüzleri burjuva saygınlığı, geceleri de cürüm. Ama bu onun çifte standartlı olduğunu göstermez."[11] Çünkü temel ilkelerinden olan dostluğa sadakati gece-gündüz uyguluyordur. Ama Vautrin'i ahlaklı bir kişi olarak düşünmek de zordur, çünkü sahip çıktığı ilke (vefa), ahlaki olarak nitelenemeyecek başka davranış ve ilkelerle (örn. sadece dostlara sadakat ve dolayısıyla başka herkese karşı hile ve aldatma) birlikte yaşayabilmektedir. Öte yandan, Margalit'e göre, ilkenin ahlaki olması da kişiyi ahlaklı yapmaya yetmez: "Namuslu bir insanın ahlaki ilkelere bağlı oluşu, bu bağlılığın temelinde ahlaki mülahazaların bulunduğu-

öldürür ve Lydia kralı olur. – Öykü, geçerken namusun farklı anlamlarının hemen hepsine dokunmaktadır. Görülmemesi, gösterilmemesi gereken şey; sonunda açılan, gösterilen şey; geleneksel kurallar, aşılmaması gereken sınırlar. Ama öykü, ihlal edilen bir sınırla birlikte *yasanın ve bilginin doğasındaki bir değişme* anına da işaret eder: Kandaules'in önerisine karşı çıkarken Gyges'in dayandığı namus kuralları, kuşaktan kuşağa *sözlü olarak* aktarılan, demek işitilen, işitme duyusuna dayanan kurallardır. Oysa Kandaules, iddiasının (karısının güzelliği) ancak görme duyusuyla kanıtlanacağını söyler: "Çünkü kulak, göz kadar doğruyu söylemez insana."

11. A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Mass., 1996, s. 49. Margalit bu kitabında "düzgün toplum"u, insanları aşağılamayan, aşağılanmış hissettirmeyen, namuslarından ve öz-saygılarından ödün vermek zorunda bırakmayan toplum olarak tanımlar.

nu veya kişinin bu ilkeleri ahlaklı bir biçimde uyguladığını göstermez. Dostlarına sadık bir gangster, bir takım ahlaki mülahazalar yüzünden böyle davranıyor değildir – bu sadakatin nedeni, Mafya tarafından cezalandırılma korkusu olmasa bile." (Margalit, burada Kant ahlakının temel belirleyicilerinden olan "genelleştirilebilirlik" ya da "evrenselleştirilebilirlik" ölçütüne dayanıyor. Bu noktaya döneceğim.)

Ahlak ile namus arasındaki bu fark, bize haysiyet konusunda ne söyleyebilir, herhangi bir şey söyleyebilir mi? Henüz değil. Bu noktaya kadar betimleyebildiğimiz haysiyet içerikleriyle (ağırlık, yükseklik, dirençlilik, bütünlük gibi fiziksel nitelikler ve özerklik ya da kendine yeterlilik gibi davranışsal nitelikler) namus arasında bütünlüğün (iç tutarlılığın) dışında zorunlu bir bağ olmadığı gibi, kendini hemen hissettiren belirgin bir karşıtlık da yoktur. Öte yandan, haysiyetin namusu içerdiğini, haysiyetli kişinin aynı zamanda namuslu olacağını da söyleyemeyiz: Haysiyetin olası belirişleri arasında saydığımız çekilme, vazgeçiş veya feragat edimi, dostluklara ve vaatlere sadık kalınmamasını gerektirebilir. Yine de şu iki nokta üzerinde ısrar edebilecek durumda olduğumuzu sanıyorum: (1) Namus, sadece etimolojik ve tarihsel kökeni açısından değil, bugün de ihlâl ve yasa(k) fikirlerleriyle ilişkilidir, haysiyetse bir ahlaki yeterlilik düşüncesiyle. Namussuzluk, bir ahlaki veya hukuki yasanın çiğnenmesidir, haysiyetsizlikse sadece bir ahlaki yetersizlik. Bu açıdan, haysiyet-namus ilişkisi, haysiyet-ahlaki doğruluk ilişkisine paraleldir. (2) Namus, bir bütünlük veya iç tutarlılık niteliği içermekle birlikte yine de kısmi bir kavramdır, bir alandaki namusluluk başka bir alandaki namussuzlukla bir arada ("barış içinde") yaşayabilir. Oysa kişinin bir yerde haysiyetli olup başka bir yerde haysiyetsiz davranması mümkün olsa bile, bu iki edimin yanyana varlığı, haysiyetle ilgili düşüncemizde bir yarık açılmasına yol açar ki bu da haysiyet kavramının kendisiyle çelişkilidir. (Hangi davranışın "esas" olduğunu düşünmeye başlarız. Oysa namusta böyle bir koşul aramayız: Adam orada "sahiden" namuslu davranmış, buradaysa pekâlâ namussuzluk edebilmiştir. Telefon dinliyor ve sürekli haneye tecavüz ediyor, ama rüşvet almayı reddediyor, hatta "içtenlikle" rüşvete karşı kampanya açıyordur.) Belki bir üçüncü önerme olarak şunu da ekleyebiliriz: Eğer bir insanın (ya da bir topluluğun) zihninde haysiyet düşüncesi namusla fazlaca özdeşleşmişse ya da sadece namusla özdeşleşmişse, ortada bir "ahlaki bodurluk" var demektir.

Şeref. Flaubert'in *Hazır Fikirler Sözlüğü*'nde bu maddenin karşısında

herhalde şöyle bir şey yazardı: Her zaman "şeref ve haysiyet" şeklinde geçer. Gerçekten de gevşetilmesi zor bir bağdır bu. Haysiyetli bir insanın şerefsiz olacağını, şereflinin de haysiyetsiz olacağını düşünmek kolay değildir. (İmkânsız olmadığını da göstermeye çalışacağım.) "Eşraf" veya "şerif" (örn. Mekke Şerifi) sözcüklerinden de anlaşılabileceği gibi, şeref belli bir *toplumsal konumdaki* kişiye veya kişilere gösterilmesi gereken saygıyla ilgilidir. Arka planda, bir toplumsal hiyerarşi düşüncesi (ve gerçeği) ve hemen yanı başında da bir toplumsal tanı(n)ma[12] düşüncesi vardır: Kişi, imtiyazlı sınıfa mensup olduğu için şereflidir ("eşraf") ama eylemleriyle de "şan ve şeref kazanır". Kitaplar, bu ikincisinin bütün bir tarihsel dönem boyunca (örneğin Fransız devrimine kadar) çoğu zaman sadece bir soyut ihtimal olarak kaldığını söyler. Bir statü ya da sınıfsal "mensubiyet" olarak şeref, kazanılabilecek bir hak ya da yeterlilik olarak şeref düşüncesini kendi içinde eritmiş, ya da kendini ona bir *model* olarak dayatmıştır: Kenti dize getiren barbar istilacı, zaten şerefliler arasına katılmayı amaçlıyordur. Arapça haysiyet ve Latince *dignitas*'ın da başlangıçta bir toplumsal statüyü ("mevki") ve bu konuma gösterilmesi gereken saygıyı belirttiğini görmüştük – ama belli bir kavramsal ve tarihsel dönüşüm süreci içinde statü öğesinden uzaklaşmış ve "insan haysiyeti" kavramının da gösterdiği gibi genel olarak insana ve sonuçta her bireye gönderen bir kavram haline gelmiştir. Şeref kavramının böyle bir dönüşüm geçirdiğini söyleyemeyiz. Şeref, her zaman örtük ya da açık bir "mevki" düşüncesiyle gelir; yüksek mevkideki kişilerin şerefsizliklerinin ilk düşündürdüğü şey, bu mevkiye *rağmen* şerefsiz olduklarıdır. (Tam da bu mevkinin şerefsizliğe elverişli olduğu ya da şerefsiz kişilerin bu mevkiye doğal olarak yükselecekleri gibi bir düşünceyse, doğru olsa bile, bizi bilinç içeriklerinin betimlemesinden uzaklaştırır ve şeref ya da haysiyet gibi kavramların konunun içkin ve zorunlu bir boyutu olmadığı tarihsel/toplumsal çözümleme alanına gönderir.) Bu noktada belirmiş olması gereken en temel ayrım da şudur: Şerefin yasası her zaman hazır bulunur, modelden devralınır (*hetero-nomy*: başka-yasalılık); oysa haysiyetin bir tanımı kendine-yeterlilik ve özerkliktir (*auto-nomy*: kendi-yasalılık).

Başka bir farkı da ilk saptayanlardan biri Alexis de Tocqueville'di. Şerefle daha eski ve daha evrensel bir yasayı ayrıştırmıştı: "Şeref, en güçlü olduğu dönemlerde, insanların inançlarından çok istençleri üzerinde hüküm

12. Bu tanı(n)ma kavramını, bir devletin ötekini "tanıması", varlığını ve hükümranlığını kabullenmesi anlamında kullanıyorum.

sürer; insanlar hiç duraksamadan ve ses çıkarmadan şerefin buyruklarına boyun eğdiklerinde bile, bulanık ama çok kuvvetli bir içgüdüyle, daha genel, daha eski ve daha kutsal bir yasanın, tanımaktan vazgeçmedikleri halde bazen karşı geldikleri bir yasanın varlığını hissederler. Bazı eylemlerin aynı anda hem erdemli hem de şerefsiz olduğu söylenmiştir; bir düelloya girmeyi reddetmek bunun bir örneğidir." Şöyle söylenebilir: Bulanık bir sezişin nesnesi olan o "daha genel, daha eski ve daha kutsal yasa" haysiyetin kendisi değildir, ama haysiyeti şereften ayıran niteliklerden biri de bu seziştir.

İzzet-i nefis. Bugün yerini öz-saygıya ya da onura[13] bırakmış görünen bu sözcüğe "şeref ve haysiyet" veya "vakar ve haysiyet" gibi klişeler içinde pek rastlanmıyor. "İzzet-i nefis ve haysiyetime uygun bulmadım" demeyiz, "senin hiç izzet-i nefsin yok mu" deriz. Bu, zihinlerde iki kavramın bir "ve" ile bağlanabilecek kadar bile ayrışmış olmadığını, birbirinin yerini tuttuğunu gösterir. Öyleyse iki ayrı terime gerek yok mudur? Yakasını kolayca kurtaramayacağı bir asalağa mı çatmıştır haysiyet? Biraz daha ayrıntılı bir betimlemeye ihtiyaç olduğu açıktır.

Refik Halit Karay'ın bir yazısından yola çıkalım. "İzzetinefis Meselesi" başlıklı denemesinde şöyle diyor: "Hayatta çektiğimiz çilelerin bir başı da nereden gelir, bilir misiniz? 'İzzeti nefis'den! Evet izzeti nefis ismini verdiğimiz o faziletli his; hür, geniş, kaygısız, lâübali, lâtif yaşamanın en büyük, en haşin, en kuvvetli engeli, müthiş bir maniasıdır. İzzeti nefsimizden feda etmek şartile mahrum kaldığımız nelere, ne tatlı, ne cici, ne hoş nesne-

13. Bu sözcük, "izzet-i nefs"i karşılamak üzere Fransızca *honneur*'den uyarlanmıştır. Fransızca sözlükler, daha eski tarihlerde sözcüğün *onor* ve *onur* gibi yazımları bulunduğunu da belirtiyor. Biz burada ayrı bir kavram olarak ele almayacağız.

14. R. Halit Karay, *Bir Avuç Saçma*, İstanbul 1994, s. 61. Pasajda, amaçlanmış bir ironi tınısı var gibidir: "En haşin, en müthiş" gibi abartılar ve "cici" gibi hafifçe ikizanlamlı sözcükler, Karay'ın aslında bu türden lezzetlere kavuşmak için can atmadığını bize tersten anlatmak üzere devreye sokulmuştur. Ama bu kasıtlı ironinin de aslında dindirilmez bir iştahı ve onun getirdiği gevşekliği gizlemek üzere seferber edildiğini de düşünebiliriz. Yahya Kemal de onunla ilgili anısını şöyle aktarır: "Refik Halid, bizi Kozyatağı'ndaki köşküne davet etti. Babı Halid Bey'le, kardeşi Niyazi ile tanıştırdı... Halid Bey, entarili, kürklü, söyleyişi, yiyişi, keyiflenişi ve muamele edişi ile avâmdan olduğu pek belli, İttihad ü Terakki'ye ve daha doğru ve şümullü bir tabirle bütün inkilab nesline diş bileyen bir menkubdu [gözden düşmüş]. Niyazi Bey ise sofrada yanımıza oturmuş olmasaydı evin vekilharcı zannedilebilirdi... Saatler geçtikçe Refik Halid benim bu biganeliğimi sezdi; kendisini... mühimsemediğimi derinden derine hissetti. Pek serî bir aksü'l-amelle soğudu, gizli bir izzet-i nefis yarası almış insanlar gibi biganeleşti." Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul 1986, s. 45-46. – Refik Halit "geniş, kaygısız, lâübali, lâtif yaşamayı" seviyordu ama gurura çok benzeyen çünkü kolayca incinebilen bir izzet-i nefsi de vardı.

lere kavuşmak, fazla fazla ne keyifler duymak, ne lezzetler toplamak mümkündür!"[14] Anlıyoruz ki öz-saygı, hazzın değilse bile hazcılığın ve özellikle de faydacılığın (memnuniyetin maksimisazyonu) olumsuzlanışıdır. İştahları ve tutkuları gemleyen bir öz-sınırlama vardır burada ve bu da öz-saygıyı şereften, Tocqueville'in "aristokratik şeref"inden ayırır (şeref, aşırılığı ve lüksü ilke olarak yadsımaz). Ama bu kendini tutma, haysiyette olduğu gibi ruhsal bir öz-yeterlilik ve bütünlük anlamına da gelmeyebilir: Refik Halit, izzet-i nefsin kendisini bölünmüş (ve aciz) bir durumda bıraktığını da söyleyecektir: "Bir gün, sofrada, nasılsa, sebebini hatırlamıyorum, yassı kadayıfı tabağıma koyarlarken, 'Ben onu sevmem, yemem' demiş bulundum... 'Peki olur a!' dediler, hiç ısrar etmediler. Etmediler ama iki dakika sonra yüreğime bir perişanlıktır çöktü; gözümü tabaklardan alamıyordum... yassı kadayıf gittikçe gözümde letafet kesbediyordu. Fakat, 'Vazgeçtim, yiyeceğim!' demeğe izzeti nefsim bir türlü müsaade vermiyordu. Yutkuna yutkuna kalktım, içim hüzünle dolu odadan çıktım." Şu halde öz-saygı sadece dilsel bir araz mıdır, ağızdan nasılsa çıkmış bir söze bağlılıktan mı ibarettir? "İzzeti nefis dediğimiz o çelik kıskaç dudaklarımı kapadı, izzeti nefsin o sert mengenesi dişlerimi sıktı, hülâsa izzeti nefsin o aman vermez darbesi dilime indi." Öz-saygı burada "sadece dilsel" ve bu yüzden de dışsal (hissedilmemiş, iç zorunluluktan yoksun) bir yasa olarak belirir. Öyleyse, buraya kadar betimlediğimiz içerikleriyle haysiyet kavramının karşıtı olduğunu söylemek zorundayız. Ama Karay'ın metni öz-saygının daha çok *etkisini* betimliyor bize, *ne* olduğunu tam anlatmıyor. Öz-saygı, tıpkı vakar gibi, bir dil tutulmasına, bir kasılıp kalmaya yol açabilir, arzuların gereğinin yapılmasını, hatta belli edilmesini engelleyebilir – ama kendisi nedir, sadece lâtif şeylerin karşıtı mıdır, sadece yasaktan ve engelden mi yapılmıştır, yoksa engelin içine bir tür arzu da karışmış mıdır, Rousseau'nun *amour-propre* (öz-sevi) sözünün işaret ettiği bir narsistik tutkunluktan hiç pay almamış mıdır? Başka bir deyişle, saygı arzusuz yapabilir mi, psikanalitik açıklamanın otomatizmine kapılmadan nereye kadar gidebiliriz?[15]

Karay'da kalmak zorunda değiliz. Kişinin kendine saygısını arzunun ve engellenmesinin dışında (veya az berisinde) tasarlamak mümkündür. İz-

15. Psikanalitik literatürde durdurulması imkânsız bir trenin vagonları gibi birbirini izleyen kavramsal aletler, çoğu zaman araştırmacıyı düşünme yükümlüğünden kurtarmak için devreye sokulur gibidir. Yine de ahlak felsefesinin haysiyet ve öz-saygı kavramları ile süperego ve ego ideali gibi psikanalitik kavramlar arasında bir temas sağlamak ilginç sonuçlar verebilir.

zet-i nefis sahibi kişiyi, başkalarını kandırabilen ama kendini aldatamayan, bundan utanan kişi olarak da tanımlayabiliriz (haysiyette olduğu gibi bir iç tutarlılık, bir iç bütünlük ki yalanlarımıza katlanmamızı sağlayan da bu değil midir). Başka tür sadakatleri, verilmiş sözlerin dışında kalan bağlılıkları da hesaba katmamızı gerektirebilir bu. "Ne zaman ölüm hakkında düşünmeyi ihmal etsem, içimdeki birini kandırdığım, aldattığım hissine kapılırım."[16] Burada, en çarpık anlamıyla bile bir arzu söz konusu değildir; olsa olsa bir tür şefkatten, acıma ve hayıflanma tonlarının karıştığı bir şefkatten söz edebiliriz: Kişi, ayrı yaşasa da en iyi tanıdığı, en çok kendisinin olan şeye, kendisi olabilmek için sonunda eşitlenmesi gereken şeye sadık kalamamanın suçluluğunu (ya da pişmanlığını) hissediyordur. Öz-saygı burada da kişi bütünlüğünün korunması olarak belirir: Yaşam çizgisinin birliğini (denebilirse kişinin ruhsal omurgasını) oluşturan, bir gün sonlanacak olmasının bilinmesidir.

Ama saygıyı iştahtan ve arzudan ayırdetmekle birlikte öz'ü henüz yeterince betimlemedik. Saygı gösterilmesi gereken bu "nefs" nedir? Bir iştahlar toplamı olmadığını belirtmek yeterli olmaz. Bir haklar toplamı mıdır öyleyse? Böyle bir düşünce biz modernlere daha yakın gelse bile, bu "toplamın" da hep bir şeyleri dışarda bıraktığını hissederiz (üstelik sadece ödevleri değil). Kişinin hak ve ödevlerinin yanında, yapıp ettikleri, gerçek ya da hayali başarıları da vardır. Öz-saygının nesnesi en genel anlamıyla başarı olabilir mi? Şerefin moderni midir, soysuzu mudur öyleyse öz-saygı? Herkesin bu iki uç arasında gidip geldiği bir an olmuştur. Ama biliyoruz ki çok başarılı olmayan kişilere de "senin hiç izzet-i nefsin yok mu!" diye çıkışılır: Onlardan da asgari bir öz-saygı payı beklenmektedir.[17] Bu

16. E. M. Cioran, *The Trouble with Being Born* [Doğmuş Olmanın Sıkıntısı], New York 1976, s. 31. Richard Howard'ın İngilizce çevirisiyle: "*Each time I fail to think about death, I have the impression of cheating, of deceiving someone in me.*" Şunlar da aynı fragmanın yakınlarından: "Sadece sakladığınız şey derindir, doğrudur. Ki bayağı duyguların gücü de buradan gelir." "Başka insanların bütün kusurları bende de var, yine de yaptıkları her şey bana inanılmaz, tasarlanmaz geliyor."

17. Kişinin kendi başarısıyla ilişkisini, şerefin bu modern ve soysuz akrabasını tanımlamak için öz-saygının dışında bir terim daha ortaya sürülmüştür: Ancak "öz-takdir" diye çevirebileceğimiz "*self-esteem*". Ama biliyoruz ki sadece Amerikalıların *self-esteem*'i olur (önce Amerikan psikoloji endüstrisinde üretilen bu sözcük, başka dillere İngilizceden tercüme edilmiştir). İnsanlarınsa *amour-propre*'sı vardır, ego-ideali vardır, hatta kibri vardır. Bunlarsa öbürü gibi *sürekli* körüklenmeye, beslenmeye, canlı tutulmaya ve şişirilmeye muhtaç değildir; ara sıra taltif edilmeleri yeter. Bu *self-esteem*, liseli kızların kendilerine ilgi göstermediğini düşündükleri oğlanlar için kullandıkları "kendini beğenmiş" sıfatının isimleştirilmiş/tözleştirilmiş hali olmalı. Bir farkla: Lisede, bir tepkinin, haklı da olabilen bir eleştirinin hedefiyken, Enstitü'de ruhsal bedenin çok doğal, çok meşru, çok *pozitif* bir organı olarak görülmektedir.

pay mıdır öz-saygının haysiyetle örtüştüğü yer? Daha önce başvurduğumuz Avishai Margalit, iki kavramı ayırt etmeye çalışmıştır: "Kişinin haysiyeti olmasa da öz-saygısı olabilir. Öz-saygı negatif biçimde sınanır; haysiyetse pozitif biçimde. Bu, öz-saygının en tipik olarak kişinin şerefine tecavüz edildiğinde, demek aşağılandığında kendini gösterdiği anlamına gelir. Böyle anlardaki davranışı, kişinin öz-saygısının göstergesidir. Buna karşılık haysiyet sahibi kişi, kışkırtmalara tepki olmayan bazı pozitif edimlerle ortaya koyar öz-saygısını. Böylece belli eder ki herhangi bir kimse onun öz-saygısını sarsmaya kalkıştığında bir dişi aslan gibi savaşacaktır."

Buraya kadar yaptığımız karşılaştırmaların ışığında bu negatif ve pozitif sınav ayrımının pek yeterli görünmemesi gerekir. Margalit, kendini belli etmek için herhangi bir kışkırtmaya gerek duymayan şeyden söz ederken aslında haysiyetli *duruş*'u, bizim burada "vakar" terimiyle haysiyetten ayırt ettiğimiz şeyi düşünüyor gibidir (aynı pasajda, "haysiyet öz-saygının dış görünüşüdür" cümlesi de var). Öte yandan, *sınav* kavramının kendisi önemlidir (Rauf Tamer de saptamıştı bunu): Ancak aşağılandığımızda bir öz-saygı kavramına ihtiyaç duyarız; ancak uğradığımız hakaretler anımsatır bize haysiyetli bir varlık da olduğumuzu. Haysiyet, öz-saygı, hatta bir dereceye kadar vakar – hepsi ancak kendi olumsuzlanışlarıyla ortaya çıkan, kendi olumsuzlanışlarının sonucu olan şeyler midir? Bütünlüğe saygı (ve bütünlüğün kendisi), ancak ihlal edildiği anda mı bir zihinsel tasarım haline geliyordur?

Ters nedensellikle ilgili bu soruyu şimdilik bir yana bırakalım. Haysiyetle öz-saygıyı daha önceki kavamları ayrıştırdığımız kadar bile ayırt edemedik henüz. Oysa bir fark orada, sözcüğün kendisinde yatar gibi görünüyor: *Öz*-saygı, kişinin kendine saygısı değil midir. Örneğini bulmak kolay olmayabilir ama, başkalarına edepsizce davranmasa bile insanlara saygıyı da ilke haline getirmemiş "izzet-i nefis sahibi" bir insan tasarlamak mümkündür (mesela Fransa Cumhurbaşkanı Jacques Chirac böyle biri gibi gelmiştir bana hep; ve bazı komutanlar). "Nefsimize" pek saygı duyuyor, ama başka ben'lerin küçük düşmesine pekâlâ aldırışsız kalabiliyoruzdur. Öte yandan iki farklı öz-saygı türünden söz edilebilir belki: Biri bencilliğin veya "kendini beğenmişliğin" daha gayri şahsi bir *kılığa* girmiş hali (bir çıkar örgütü üyelerinin birbirine saygısı, ya da bizi beğenen ve destekleyen kişilere duyduğumuz saygı), ötekiyse daha nesnel(ci), daha evrensel(ci) bir öz-saygı ki haysiyetten anlaşılması gereken de budur. – Ama daha tanımlamadık ki haysiyeti: Sadece betimlemeye çalıştık. Bu betimleme bize bir şeyler anlatmış olsa da, belli bir keyfiliğin ve "psikolojizm"in izini

(yara izini) taşıyordu. Amatör görüngübilimle artık yetinemeyeceğimiz bir noktadayız.[18] Başlangıçtaki anketin sorusunu ("H. size ne düşündürüyor") felsefi realizmin tuzaklarını da göze alarak şöyle değiştirmemiz gerekiyor: H. nedir?

Son otuz kırk yıl içinde yazılmış felsefe ve psikoloji sözlüklerinde yer bulamayan H. maddesine, ancak çok daha eski bir kaynakta, Mustafa Namık Çankı'nın *Büyük Felsefe Lûgatı*'nda rastlayabildiğimize bu yazının başında da değinmiştim.

İnsanî haysiyet. Bu, insanın kendi nefsine hürmetidir ... İnsanın şahsı, Kant'a göre, vazifeye tabi' olmak vakıasile, eşya gibi yalnız bir kıymeti değil, fakat bir haysiyeti de haizdir. Muhtar olmak noktasından asla bir vasıta gibi değil, fakat kendinden bir gaye gibi muamele görmelidir ... İnsan kendi içinde, benliğinin dar hududunda kapanamaz ve kapanmamalıdır. İnsanın kendi kendine hakikaten, kâmilen ve kemalen sahip sahip olması, hâkim bulunması, ancak kendisinin ferdiyetini çevreleyen ve aşan iyiliklere, bütün cemiyetin ve insanlığın nimetlerine iştirak etmesiledir.

Dil eski de olsa temel düşünce ve Kant'taki kaynağı açıkça ortaya çıkıyor: İnsan, bir "vazife" (*Pflicht*, *duty*) duygusuna sahip olmasıyla ahlaki bir varlıktır[19]; özerktir, demek yasasını kendi içinden (akıldan) çıkarıyor, dıştan dayatılan bir yasaya bağımlı kalmıyordur; insan oluşu, bir başka amaca hizmet eden bir araç değil, başlı başına bir amaç olması anlamına gelmektedir; haysiyet de budur, böyle tanımlanmış bir insanın asli benliğidir; ve kişinin haysiyeti, ancak başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde (bir

18. Husserl de fenomenolojik betimlemenin kendi istediği kadar "sert" ve "apodeictic" (kendi zorunluluğunun bilincini de beraberinde getiren) olamadığını görüyor ve bir "psikolojikleştirme eğilimi"nden yakınıyordu. Bkz. *Ideas* I, Dordrecht 1983, § 61, s. 139. Şüphesiz, benim betimlememin gevşekliğini (vakarsızlığını) mazur göstermez bu. Ama Husserl'in pek üzerinde durmadığı nokta, bir zorunluluk bilgisi olarak "eidetic" fenomenolojinin ancak *dilsel ve kültürel açıdan türdeş* bir ortamda sürdürülebileceğidir: Kavramlar ve ideler sonuçta çeşitli sözcüklerdir; ve eski kültür dilinin unutulduğu, yenisininse her gün yeniden yaratıldığı ve böylece zihinlerin hallaç pamuğuna döndüğü bir ortamda görüngübilimsel bir betimleme de hep biraz sorumsuz ve gelişigüzel kalacaktır.

19. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, görevi çıkar ve eğilimden şu örnekle ayrıştırır: Bir dükkân sahibi, müşterilerini hiç "kazıklamıyor", hep adil fiyat uyguluyordur. Ama bunu (a) sırf müşterilerini başkalarına kaptırmamak için veya (b) insanları hoş tutma, onlara sevimli görünme gibi bir eğilimi bulunduğundan yapıyor olabilir. Bunlar –çıkar ve duygu– görev kavramıyla ilişkisizdir. Ahlaklı insan, yaptığı şeyi çıkarı öyle gerektirdiği ya da canı öyle çektiği için değil, sadece görev öyle emrettiği için yapacaktır. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, der. Mary Gregor, Cambridge, 1997, s. 11.

evrensellik içinde) asıl anlamını buluyordur. Kant'ta bütün bunlar bir "Amaçlar Devleti" ya da "Amaçlar Krallığı" fikrinde bir araya gelir. Şu uzun pasajı aktarmak zorundayım:

Bu ilkeyle, demek görevle, uyum içinde davranmanın pratik zorunluluğu, hiç de duygulara, dürtülere ve eğilimlere dayanmaz; sadece rasyonel varlıkların birbiriyle ilişkisine dayanır ki bu ilişkide bir rasyonel varlığın iradesi aynı zamanda hep *yasa koyucu* olarak görülmelidir, çünkü aksi halde *kendi içinde bir amaç* olarak düşünülemez. Buna göre, akıl da evrensel yasa koyucu olarak iradenin her düsturunu bütün diğer iradelere gönderir ve aynı zamanda kendine yönelik her eylemine gönderir; ve bunu da başka bir pratik saikle ya da muhtemel bir çıkar beklentisiyle değil, rasyonel bir varlığın *haysiyeti* düşüncesinden hareketle yapar; bu varlık, aynı zamanda kendisinin de yasamadığı hiç bir yasaya boyun eğmeyen varlıktır.

Amaçlar krallığında her şeyin ya bir *fiyatı* vardır ya da bir *haysiyeti*. Fiyatı olan şey, bir *eşdeğer* olarak başka bir şeyle değiştirilebilir; buna karşılık her türlü fiyatın üstüne çıkan ve bu yüzden de hiçbir eşdeğer kabul etmeyen şeyin bir haysiyeti vardır.

Genel insan eğilimleri ve ihtiyaçlarıyla ilgili olan şeyin bir *piyasa fiyatı* vardır; bir ihtiyaç olmasa bile belli bir zevke uygun düşen, yani zihinsel güçlerimizin amaçsız oyunundan aldığımız tada [*wohlgefallen*] uygun düşen şeyin de bir duygu fiyatı [*Affectionspreis*] vardır; oysa bir şeyin kendi içinde bir amaç olmasının tek koşulunu oluşturan şeyin sadece göreli bir değeri –bir fiyatı– değil, içsel bir değeri, demek *haysiyeti* de vardır.

İmdi, bir rasyonel varlığın kendi içinde bir amaç olmasının koşulu ahlaktır, çünkü amaçlar krallığının yasa koyucu bir üyesi olabilmesi ancak böyle mümkündür. Dolayısıyla haysiyeti olan tek şey ahlaktır – ve ahlaka yeterli olduğu ölçüde insanlık. Çalışmada beceri ve hünerin bir piyasa fiyatı vardır; zekiliğin, canlı bir hayalgücünün ve mizahın bir duygu fiyatı vardır; buna karşılık, verilmiş sözlere sadakatin ve içgüdüden değil temel ilkelerden kaynaklanan bir iyilikseverliğin içsel bir değeri vardır ... Böyle eylemler, herhangi bir öznel eğilimden ya da zevkten kaynaklanan bir övgüye ihtiyaç duymazlar, hemen bir [olumlu] duygu ya da yatkınlık uyandırmaları da gerekmez...

Nedir öyleyse, ahlaki açıdan iyi bir mizacın, ya da erdemin, böyle yüksek iddialarda bulunmasını meşru kılan şey? Şundan azı değil: [Erdem], bir rasyonel varlığa *evrensel yasaların konulmasında* tanınan *paydır* ve bu pay onu olası bir amaçlar krallığının üyesi yapar, ki başlı başına bir amaç olarak kendi doğası onu zaten bu üyeliğe –ve dolayısıyla amaçlar krallığında yasa koymaya– yazgılı kılmaktaydı ... Yasa koymanın kendisi ki her türlü değeri belirleyendir, tam da bu yüzden haysiyete, yani koşulsuz ve karşılaştırılmaz bir değere sahiptir; ve *saygı* da bir rasyonel varlığın bu haysiyeti takdir edişi için uygun bir ifadedir. *Özerklik* de dolayısıyla insan doğasının ve bütün rasyonel doğaların haysiyetinin temelidir. (G.M.M., s. 42-43)

Kant'ın ahlak kuramı, görev ve özerklik kavramları, daha o dönemde

bile "soyutluk" ve "formalizm" suçlamasıyla karşılaşmıştı. Yandaşları da "amaçlar krallığının" sadece bir ideal olduğunu, olsa olsa bir "düzenleyici" (ya da düzeltici) fikir rolü oynayabileceğini kabullenmeye yatkın oldular (Kant'ın kendisi de, aynı metinde, "her rasyonel varlık, *sanki* kendi düsturlarıyla bir evrensel amaçlar krallığının üyesi *ymiş gibi* davranmalıdır" derken, böyle bir hipotetikliğe razı olmuş görünür). Ama bence daha önemli nokta şudur: Kant, öz-saygıyı başka "öz"lere duyulan saygının bir "geri yansıması" olarak, çünkü başkalarına duyulan saygıyı da öz-saygının bir yansıması olarak tasarlamaktadır. Formülasyonun tersi de geçerlidir: Başkalarının haysiyeti, benim haysiyeti kendi içimden türetmeme (özerk olmama) bağlıdır, çünkü benim haysiyetim de başkalarını haysiyetli (özerk) olarak tasarlamama bağlıdır. – Tarihselliği, hatta zamansallığı ihmal etse de (ihmal bile değil, kasıtlı dışta tutuş) bir yanda cemaatçiliğin öte yanda tekbenciliğin çekimine direnebilen, ben ile başkaları arasındaki ilişkiyi gergin bir *karşılıklılık* olarak kurabilen, farklı moment'leri "birbirine kırdırmayan" bir düşüncedir bu.

Soyut olduğu, içeriklerden uzak durduğu, haysiyeti şu ya da bu özellik(ler)le tanımlamaktan kaçındığı doğrudur. Ama bu soyutluk, bu çekingenlik, aslında haysiyetli tutumun da kendi ilkesi değil midir? Uyuyan insana ilişmeyiz, düşlerini merak etsek bile. İlişmemek, çiğnememek, tecavüz etmemek – bu sözcüklerin ifade ettiği tutum da, içerikler ve yaşantılar konusunda fazla meraklı, fazla ısrarlı olmamayı, bazen "göz göze gelmekten" bile kaçınmayı içermez mi? "*Bir odada, azıcık!*.." Yalnız ve tanıksız kaldığı o odada *ne* yaptığını, ne *yapabileceğini* öğrenemeyiz; onun özerkliğini çiğnemeyeceksek ve kendimizden de büsbütün umut kesmeyeceksek eğer, bilmemiz gereken tek şey alnının orada "azıcık yüksek" kalacağıdır – ve bir de, bütün o içeriklerden ve deneyimlerden "koparılıp alınmış ışığın" ola ki o alnı bir an için aydınlatabileceği. Alın, belki şakaklarla birlikte, haysiyet organımızdır ("alnım açık" deriz, çoğu zaman pek inanmadan); ve zamanla bazı çizgiler, bazı deneyim izleri edinse de, bir soyut imkân olarak hep bu çizgilerin az berisindedir: En habis, en mendebur kişinin bile mezarda derisi dökülür, olası deneyimlerden pek etkilenmemiş yüz kemikleri açığa çıkar; ciltte oluşan çizgiler başlangıçta yoktu,

20. Denebilir ki abartmıyor muyuz: Belirgin ve görece düz bir alın yapısı, yüksek memeliler arasında sadece insana özgüdür ve zaten *homo sapiens*'in bedensel işaretidir, fazladan anlam yüklemeye gerek kalmadan böyledir bu. Şüphesiz. Ama alçak memeliler arasında da (mukayeseli olarak) belirgin bir alın yapısı olan en az dört tür var: At, eşek, fil, deve. Birincisi "asil hayvan"dır, "alnı akıtmalı"dır filan; kimi zaman zilletin temsilcisi olarak düşünülen ikincisiyse "filozof hayvan"dır. Son ikisinin de "kindar" olduğuna inanılır (izzet-i nefislerin-

kemikse oradaydı – merhumun artık bunu kaydedemeyecek olması da haysiyetin tanıklığa gönül indirmeyişinin bir gereği değilse bile bir cilvesidir.[20]

Belirli bir soyutluk, olası içerikleri önceden tanımlamayı reddeden bir tutum(luluk), haysiyetin hem kendisi hem de ele alınma biçimi olarak Ernst Bloch'un yapıtında da ortaya çıkar: Sözcüğü başlığına almış bu yapıt (*Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti*) tarihsel, nerdeyse kronolojik içeriğine karşın, haysiyetin kendisi için sadece şu belirlemeyi yapar: "Başı dik" olmak, olabilmek. İlişmeyelim.

Ama söylendiği kadar da tarih-dışı mıdır acaba? Hiçbir zamansallık içermiyor mudur Kant'ın ahlak kuramı? Bazen tek bir cümle, tek bir sözcük, bütün bir sistemin iç gerilimini ve imkânlarını kendinde toplayabilir. Kant'ın estetik kuramına, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne gidelim. Burada, "Ahlakın Simgesi Olarak Güzellik" başlıklı bölümde (§ 59) şöyle yazmıştır:

> Diyorum ki güzel, ahlaki iyi'nin simgesidir ve ancak bu açıdan (herkesin doğal olarak sahip olduğu ve herkesin başkalarından bir görev olarak talep ettiği bir açı) başka herkesin de onayı üzerinde hak iddia eden bir zevk verebilir bize. ... Bu yetisiyle yargıgücü, hem Öznedeki bu içsel imkândan ötürü, hem de bir doğa'nın onunla uyum içinde olmasının dışsal imkânından ötürü, hem Öznenin içinde bulunan hem de ona dışsal olan bir şeye gönderme yapar: bu şey doğa değildir, *henüz* özgürlük de değildir, ama yine de bu ikincisinin varlık temeliyle ilişkilidir – bir şey ki teorik yeti ile pratik yeti onda mahrem ve karanlık [mahiyeti belirsiz] bir ilişki içinde birbirine bağlanır.

Kant'ın adlandırmayı ve böylece olasılıklarını önceden belirlemeyi reddettiği "o şey" *henüz* özgürlük değildir – demek ki ilerde olabilecektir. Ernst Bloch'un "umut ilkesi"ni, "ütopya ruhu"nu önceleyen bu düşünce, zamanı ve tarihi yeknesak bir süreklilik olarak (ya da bazı içeriklerin defilesi olarak) değil, soyut bir patlama ve kopuş imkânı olarak tasarlar. Bu, daha önce değinip geçtiğimiz o *ters nedensellikle* ilişkisiz değildir. Özgürlüğün, özerkliğin ve haysiyetin emaresi, negatif bir gösterge de olabilir: En çok, çiğnenmiş, tahkir edilmiş olduğunda ihtiyaç duyarız bir haysiyet tasarımına (bir koltuk değneği, bir dik'lik aleti); en çok kendi olumsuzlanı-

de açılan yara, kalıcı bir iz bırakmıştır). – Demek istiyorum ki alın kemiği değilse bile geniş anlamıyla projeksiyon (demek abartı), *homo sapiens*'in türsel özelliği haline gelmiştir. Alın konusuna dönersek, bazı müzik yapıtlarını sahiden alnımızla dinleriz, başımızı şöyle hafifçe kaldırarak. Sizin için Beethoven'dir bu (örn. 4. Piyano Konçertosu), benim için Harbiye Marşı, bir üçüncüsü içinse–. (İkinci yapıtın daha çok göğüs ve omuzla dinlendiğini öne sürenleri de gördüm.)

şının, artık olmayışının ve henüz olamayışının ürünüdür haysiyet (Rauf Tamer'i ve sınav fikrini anımsayalım). Ancak (tanıksızlığa razı olabilmesine karşın, "ancak"larda *belirmeye* de fazlaca yatkındır, mahkemelerde, sınavlarda, benzin istasyonlarında), evet, ancak hayali çünkü vakitsiz (gecikmiş, *post-mortem*) bir silkiniş olarak tasarlanabilir çoğu zaman. İlişmeyelim: Ama bir şeyler yapamaz mıydık: Alın, bu kez ışıksız ve eğilmiştir.

O zaman anlaşılabilir niçin bazen imgeye (görünmeye, tanıklığa) ihtiyaç duyduğu. Bir haysiyet amblemi olarak insan yüzünün üst kemiklerine İlhan Berk'in bir şiirinde de rastlarız: *Atlas*'taki (1976) "İstanbul, I" parçasında, Haliç'e ve çevresine bir zillet görünümü olarak bakılır önce: "*Ve bir su çarkı / (Yavaş yavaş dönen. Bir atın çektiği / Gözleri bağlı. Sefil.) //... // Düşüyor Haliç. Felçli bir yüz gibi / Kanında demiryolu işaretleri, çapariler, haçlar / Ve iki küskün incir. // Eğilip damarlarını sayıyorum. Çekiyorum derisini / Ve ürkünç yalnızlığını. Bırakılmışlığını belki de. // Vuruyorum sonra ayağımla. İter gibi bir cesedi. Soğuk. / Ve şafak ıslaklığında.*" Ve bir an gelir bu zillet imgesi kendi karşıtına bırakır yerini, ona dönüşür:

..... Ve ey yalnız su!
Duyuyorum işte umurunu, kaslarını, yanak kemiklerini

Kas kudrettir, ama sonunda bozulur, çürür; çürüyüşün içinde çürümeden kalmanın imgesini veren, yanak kemikleridir. (Yüksek elmacık kemikli yüzler, bizde çoğu zaman bir hilesizlik duygusu uyandırmaz mı.) Yine de varlığını öznenin, şairin çabasına, *ısrarına* borçlu olan ("duyuyorum *işte* ") bir tasarımdır bu; anlıktır, çünkü sadece bir imge, bir beliriştir. Şiir şöyle devam ediyor: "*... yanak kemiklerini / Ve cesedini eski bir gemi leşi ağırlığında / ve mavi damarları atar hâlâ. Bir hızarın kestiği / Ve ne ölüme benzer / ne de dirime ve.*" Ne dirinin kudretine ne de ölünün yatışmışlığına sahip olan bu pejmürde sürükleniş, ancak bir an anımsatabilir eski etkinliğini (umurunu: kökenini, işlerini, önemini). Sonra, kendini hem gizleyen hem de koruyan yağ tabakasının (petrol artığı, deneyim artığı) altına çekilir ve yeniden bir estetik şifre haline gelir: İlhan Berk'in *Atlas* kitabının kaçıncı sayfası. (Ki ancak o odada okunabilmiş gibidir.)

Bir dokunulmazlık (ve insan haysiyeti) fikrinin ortaya çıkması için dokunulmaz olana çoktan dokunulmuş olması gerekir. Başın dikliğinden çok, bir an yükseltilmesi vardır burada. Tarih, içerik, deneyim – bunlar zorunlu bir haysiyetsizleşmeyse eğer, haysiyet de kendini ancak zorunlu bir soyutluk ve formalizm olarak kurabilir. Hukuk, bu zorunlu soyutluğun bir direnç kazanmasıdır. Kişinin tanıksız kalabilme gücünün yetersizce öngördüğü şeyse ancak herkesin hakkının tanındığı bir dünya olabilir.

—

HEIDEGGER'İN İŞLİĞİ

İskender Savaşır

Heidegger 1950 yıllarında verdiği seminerlerde ısrarla düşünme sorusu üzerine döner. Düşünme (ya da belki de felsefi düşünce) dediğimiz şu şey nedir? Düşünceyi, sık sık onunla karıştırılan akıl yürütmeden ayıran nedir? Düşünme ile akıl yürütme arasındaki bu karışıklık tesadüfi midir? Yani bu karışıklık düşünceye kendi dışından musallat olan bir illet, bir kaza, bir arıza mıdır? Yoksa düşüncenin kendi doğasında onun akıl yürütmeye doğru evrilmesine, kaymasına ya da düşmesine yol açan bir boyut (ya da zaaf) mı vardır? Düşünürken neyi düşünüyoruz? Düşüncenin konusu, maddesi ya da malzemesi olan nedir? Ve düşünürken düşündüğümüz bu şey (*die Sache des Denkens*) kendini düşünceye nasıl verir? Nasıl gösterir ya da görünür?[1]

Bütün bu soruların ama özellikle düşüncenin "nesne"si ya da konusu olan, bizi düşünmeye kışkırtan ya da çağıran şeyin ne olduğu hakkındaki soruların *Varlık ve Zaman*'da bir karşılığı varmış gibi görünüyordu. Bu yazıda hem bu çabayı hem de çabanın kendi sınırlarıyla karşılaşmasını gözden geçireceğiz.

Varlık ve Zaman 1927'de ve neredeyse Heidegger'in kendi rızası hilafına yayımlanmıştı. 1889'da doğmuş olan Heidegger'in yazıyla ilişkisi zaten

1. Kaynakça hakkında kısa bir not: Özellikle üzerinde durduklarım arasında şunlar sayılabilir: 1950'de verdiği *Die Zeit des Weltbildes* semineri. 1963'te Holzwege'de yayımlandı. Bir de 1951 kış ve 1952 yaz yarıyıllarında, yani emekli olmadan önce Freiburg Üniversitesi'nde verdiği son dersler olan ve *Was Heisst Denken?* başlığıyla 1954'te yayımlanan seminer. A. Kadir Çüçen'in 1997'de Asa Kitabevi'nden yayımlanan *Heidegger'de Varlık ve Zaman* kitabı, bir iki eksiğine karşın gerek İngilizce gerekse Türkçe yayınlar bakımından çok değerli bir kaynakça içeriyor. Bu kitabın yayımlanmasından sonra Türkçe'de benim karşılaştığım yayınlar şunlar: *Bilim Üzerine İki Ders* (Paradigma Yayınları, 1998) ve *Özdeşlik ve Ayrım* ve *Teknik ve Dönüş* (Bilim ve Sanat, 1997 ve 1998). Son iki kitabın çevirilerinin, hiç değilse benim için göz kamaştırıcı olduklarını söylememek kadir bilmezlik olurdu.

hep ikircikli olacaktı[2] – doktora tezini (Psikolojizmde Önermeler Kuramı) 1913' te tamamladı; üniversitede ders vermesini mümkün kılacak "Privatdozent" unvanını almasını sağlayacak Habilitation tezini ise yeni-Kantçı filozof Rickert'in gözetiminde 1915'te...[3] 1920'de "resmi" maaşlı bir öğretmen olmasını sağlayacak ilk iş başvurusunu, zaten 1915'ten beri ders vermekte olduğu Marburg Üniversitesi'ne yaptı. O zamana kadar bir öğretmen olarak hatırı sayılır bir şöhret edinmişti.

Konumuz açısından metnin en önemli bölümü ve belki de Heidegger'in en iyi bilinen, en çok alıntılanmış yazısı "Dünyanın Dünyeviliği" başlığını taşıyan III. Kısım'daki 64-69. paragraflarıdır. Bölümün neredeyse hemen başında yeralan ve bütün bölümün temel iddiasını özetleyen canalıcı cümlelerden biri şudur: "Kimbilir belki de 'dünya' *Dasein*'ın Varlığının ayırt edici bir özelliğidir." [64][4]

Ancak gerek bu cümleyi gerekse bölümün geri kalan kısmını anlamaya çalışmaya geçmeden önce üzerinde durmamız gereken bazı terminolojik konular var (Heidegger söz konusu olduğunda sık sık yeniden dönmek zorunda kalacağımız terminolojik konular...) "*Dasein*" daha önceki filozoflarda, örneğin Kant ve Hegel'de "varoluş" anlamına gelmek üzerine sık sık kullanılan bir terimdir. Buna rağmen Heidegger çevirileri söz konusu olduğunda, terimi olduğu gibi bırakmak âdet haline gelmiştir; çünkü Heidegger daha sonra göreceğimiz üzre, bir çok terim gibi *Dasein*'ı da bileşenlerinden hareketle kavramak eğilimindedir. O halde *Dasein* Heidegger için "varoluş" olmaktan önce (ki "varoluş"a benzer bir anlam için zaman zaman "existentiell" ve "existentiall" terimlerine[5] başvuracaktır) "burada-" ya da "şurada olmak" anlamına gelir. İşte bu zamirlerin, yani "bu"nun ya

2. Bu konuya daha önce Mart 1998'de yayımlanan *Virgül*'ün 6. sayısında değinmiştim: "Heidegger'i Dinlemek ve Okumak." Heidegger'in hayatı hakkında Türkçe'de bildiğim tek kaynak Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman,* Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994. Benim başvurduğum en kapsamlı kaynak, Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger. Between Good and Evil,* Harvard Univ. Press. 1998.

3. Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Öğretisi... Heidegger'in incelediği metin, *De Modus Significandi sive Grammativa Speculativa*, onun zamanında Duns Scotus'a atfediliyordu. Bugün Duns Scotus'un okulundan Ertfurt'lu Thomas'a ait olduğu tahmin ediliyor.

4. Heidegger'i hep İngilizce çevirilerinden okudum. *Varlık ve Zaman*'ı da John Macquarrie ile Edward Robinson'un çevirisinden... Başvuru kolaylığı için mümkün olduğunca Heidegger'in Toplu Eserler'indeki (*Gesamtausgabe*) paragraflara, köşeli parantezler aracılığıyla, gönderme yapacağım.

5. *Dasein*'ın belirli bir "şurada" ya da "burada" olmasıyla edindiği anlamlar, tanımlar bütünü onun varoluşunun "existentiell" boyutunu oluşturur. Örneğin, "bir Türk erkeği olmak" ya da "İstanbul'da olmak", bir molekülün belirli bir ağırlığa sahip olması, ya da "bir suyun bir kabın içinde olması" gibi, nesneler dünyasına özgü "kategorial" özellikler değildir.

da "şu"nun işaret ettiği şeydir *Dasein* için dünya...[6]

Söz konusu cümledeki daha da sorunlu olan ikinci kelime ise, "Varlık" diye karşılanan "Sein"... Bir an için Heidegger'in Anglo-Sakson dünyasındaki ilk yaygın/popüler tanıtıcı/yorumcusu olan George Steiner'i yedeğimize alalım. Bu kitap Türkçe'ye çevrildi ama nedense "1991'de Heidegger" başlıklı ikinci edisyonun yeni girişi çeviride yer almıyor; oysa burada Steiner bence bütün kitapta söylediğinden daha önemli bir şey söylüyor: Heidegger'in dilinde Varlık'ın (ya da Logos'un) geleneksel dilde Tanrı'nın tuttuğu yeri tuttuğunu... Yani Steiner'e göre Heidegger'in Varlık dediği her yeri Tanrı (ya da Kelâm) diye okursak onu daha iyi anlamış oluruz.[7]

O halde, bütün bunları göz önünde bulundurarak, demin alıntıladığımız cümleyi şöyle de söylemek mümkün: "Kimbilir, belki de Dünya, burada- (ya da şurada-) olmanın Tanrısı'nın ayırt edici özelliğidir." [64]

Ancak henüz "dünya" (*Welt*) kelimesini açımlamış değiliz. Heidegger'e göre dünya bize öncelikle bir çevre olarak görünür:

Bu "existentiell"ler insani varoluşun kendini içinde bulduğu, üstlendiği, benimsediği ya da reddettiği, ya da bir yorum ve anlamlandırmalardan "ibaret" olduğunu unuttuğu, görmezlikten geldiği bir yorum ve anlamlandırmalar silsilesidir [bkz. s. 12]. Şöyle de söylenebilir: *Dasein*'ın kendine (ve Varlığa) dair bir yorum olmasının, somut tarihsel koşullarda aldığı özgül haldir. *Dasein*'ın kendine (ve Varlığa) dair bir yorum olmasından kaynaklanan özellikleri, örneğin her zaman "-de olma"ya (*In-Sein*) (bir yerde –evde, yolda–, işte, sevdada, vb.) mahkûm olması, onun "existantial" boyutunu oluşturur. Ancak insan (*Dasein*) herhangi türden bir "şey" (*res*) olmadığı için, onn "existantiall" boyutuna, onun neliğinden, özünden türetebildiğimiz özelliklerden hareketle, yani "existentiell" varoluş biçimlerini atlayarak varamayız. Bu yüzden temel ontoloji, daima yorumcu (*hermeneutik*) bir nitelik taşımak ve kendi yorum yolunun tüketici ya da kuşatıcı olamayacağı bilinciyle yaşamak zorundadır.

6. Türkçe'de Heidegger çevirmenleri ve Heidegger üzerine yazanlar, bu arada Heidegger üzerine yüz yüze en çok tartıştığım kişi olan Oruç Aruoba da *Dasein*'ı karşılamak, açımlamak için "Burada-Olmak"ı tercih ediyor. Benim tercihim "Şurada-Olmak"tan yana... Almanca'da "*hier-da-dort*" üçlemesi, Türkçe'de olduğu kadar sistematik bir biçimde olmasa da, "bu-şu-o" karşıtlıklarına denk düşüyormuş gibi geliyor bana... Bu bölümleme hesaba katıldığında, "bu" ve "burada", konuşanın kendi bulunduğu yere işaret eden zamir olarak algılanmak durumundadır. "O" ve "orada" ise iletişim ortamının dışında, ötesinde kalan, Arap gramercilerinin "gaip olan" diye ifade ettiği şey anlamında... "Şu" ve "şurada" ise, yine Arap gramercilerinin söyleyişine başvuracak olursak, hatip ile muhatabın ortak mekânına işaret eder; sosyal bilimlerde son yıllarda yaygınlık kazanmış deyimle söyleyecek olursak "ara-öznellik" alanına... Her ne kadar bir iletişim kuramcısı değilse de Heidegger, ve üstelik onun yapıtında "iletişim" tam da bu yoklukla belirmişse de, onun "*Da-*" ile işaret ettiği şeyin konuşanın kendi öznellik alanını çağrıştıran "bu" ile değil, konuşanla konuştuğunun paylaştığı ortak alan olan "şu" tarafından karşılanması gerektiğini düşünüyorum.

7. George Steiner, *Martin Heidegger,* 2. edisyon. Univ. of Chicago Press, 1989..

Gündelik *Dasein*'ın bize en yakın olan dünyası, çevredir (*Umwelt*). İncelememiz, dünyada olmanın bu varoluşsal karakterinden hareketle genel olarak dünyeviliğe doğru yolunu bulacaktır. Yani, çevrenin (çevreselliğin) dünyeviliğini, çevre-içre olan şeyler arasında bize en yakın olanların ontolojik bir yorumunun içinden geçerek bulacağız. "Çevre" (*Umwelt*) deyişi, "çev-"de ("*um*"-da) bir mekânsallık çağrışımı taşır. Ama "çevre" için bir kurucu özellik olan "etrafındalık"ın (*Umherum*) birincil anlamı mekânsal değildir. Tersine, herhangi bir çevre kavramına tartışma götürmez bir şekilde ilişen mekânsallık, ancak dünyeviliğin terimlerinden hareketle saydamlaştırılabilir. [66][8]

Demek ki dünyayı çevremizde karşılaştığımız şeylerden hareketle keşfediyoruz:

Bize en yakın olan ilgi türü, çıplak bir algısal biliş (bir bakış) değil, eşyayı elleyen, onu kullanışlı hale getiren bir ilgi türüdür; onun [yani bu ilgi türünün de][9] kendine özgü bir "bilgisi" vardır [67]

Varlığın üzerindeki örtünün kaldırılması ve onun açımlanması çabamızda bizi önceleyen, bize her zaman eşlik etmeye devam eden izlek her tek durumda tek tek varolanlardır ama genel olarak (ve gerçekte), izlediğimiz Varlık'ın kendisidir. Bu yüzden bu inceleme sırasında çevreyle ilgilenirken başlangıçta kendini gösterenler, varolanlar (yani şeyler) olacak.

Ama bunları, diyelim bilimcilerin ya da klasik felsefecilerin sandığı gibi, teorik ya da "nazari" bir bilginin kuruluşu için hammadde olarak hizmet verecek "nesne" ya da "veri"ler olarak algılayamayız. Fenomenolojik bir bakış açısı için görünenlerin görünüş koşulları da, görünüşün (görüngünün) kendisi kadar önemli, özseldir.

Demek ki, bu fenomenolojk yorum o şeylerin, varolanların özelliklerinin aslen ne olduğunu bilmenin bir türü değil, sahip oldukları Varlık yapısının belirlenmesidir.

Yani her tek şeyi, kendisi olarak değil, yaratılış düzeni içerisindeki ye-

8. Galiba şunu demek istiyor Heidegger: Çevremizde olan herkes/herşeyin mekânsal olarak da etrafımızda olduğunu zannederiz.

9. Çeviride köşeli parantezleri genel olarak Heidegger'in metninde tam kelime olarak bulunmayan ama kasdına içkin olduğuna inandığım şeyleri dile getirmek, zaman zaman da metnin Türkçe'deki akışkanlığını kolaylaştırmak uğruna kullanacağım. Bu, köşeli parantezler dışındaki çevirilerin harfiyyen aslına sadık olduğu anlamına gelmiyor. Sadakatle harfe uygunluk arasındaki ilişki zaten düşünmemiz gereken, en azından benim bu metin aracılığıyla düşünmeye çalıştığım konulardan biri...

ri bakımından kavrar. Burada Heidegger'in çağdaşı ve herhalde arkadaşı Lukács'la ve öğrencisi ve sevgilisi Hannah Arendt'le şu ya bu ölçüde paylaştığı bir praksis yorumuna doğru ilerliyoruz. Çünkü *Varlık ve Zaman*'da varolanların bütün dolulukları içinde göründüğü ve dolayısıyla dünyanın dünyeviliğinin ne olduğuna dair bize yol gösterici ipucunu sağlayacak olan ayrıcalıklı çevre bir işlik, yani bir çalışma ortamı gibi tarif edilir:

> [Fenomenolojik bir yorum] Varlık'ın bir incelemesi olduğu ölçüde, *Dasein*'a zaten ait olan bir Varlık anlayışının tamama erdirilmesidir. Bu Varlık anlayışı *Dasein*'ın varolanlarla giriştiği her uğraşta yeniden "canlılık" kazanır. Fenomenolojik olarak bizim için başlangıç izleğimizi oluşturan varolanlar (yani öncelikli olarak kullanılabilir olanlar ya da üretim süreci içinde keşfedilenler) ancak kendimizi, onların bizim için ulaşılabilirlik kazanmasını mümkün kılacak şekilde konuşlandırdığımızda bizim için ulaşılabilirlik kazanırlar. Ama bu söyleyişteki "kendini konuşlandırmak" deyimi bile aslında yanıltıcı; çünkü [varolanlara ilksel görünürlüklerini kazandıran] bu tür bir ilginin ifadesi olan uğraşlar zaten kendimizi orada konuşlandırmayı gerektirmeyecek kadar asli ve birincildir. Gündelik *Dasein*'ın, şurada olmanın, her gün kendini içinde bulduğu durum budur; örneğin bir kapıyı açmak için onun tokmağını kullanırken.
>
> Yani *Dasein* kendisini önce ve hep zaten çalışırken, bir şeyleri kullanırken bulur. Ancak Batı düşüncesine Platon'dan beri içkin olan teorik bir önyargı bu olguyu bizden gizler.
>
> Karşılaştığımız şeylere fenomenolojik olarak ulaşabilmek için, yanı başımızda koşup duran ve yalnızca "ilgilenmeyi" değil, ilgilendiğimiz sırada ne iseler o şeyler olarak karşımıza çıkan şeyleri de gizleyecek şekilde bize musallat olan açıklama eğilimlerimizi bir kenara bırakmayı gerektirir. [67]

Buradan hareketle Heidegger eski Yunan'dan devraldığımız nesnellik ve hatta daha da genel bir söyleyişle, "şeylik" kavramının, varolanların Varlığının bize en yakın halini aydınlatmak bakımından elverişli olmadığını anlatmaya girişir: "Yunanlılar'ın 'şeyler' için uygun bir terimleri vardı: *pragmata* – yani insani ilgilerden kaynaklanan uğraşlara (*praksis*'e) konu olanlar..." [68] Burada seçilen "*pragmata*" kelimesi önemli... Çünkü Heidegger'in hayatında teoloji, mistisizm ve pragmatizmin nasıl iç içe geçmiş bir şekilde, neredeyse aynı izleğin farklı yüzleriymişcesine görüneceğinin ilk ipucuyla karşılaşıyoruz. Burada Heidegger'in işliğiyle ilgilendiğimizden özellikle pragmatizm üzerinde duralım:

> Yunanlılar'dan devraldığımız, yalnızca, hatta insan etkinlikleri de dahil olmak üzere, mümkün bütün varlık alanları hakkında teorik bir bilgi sahibi olabileceğimiz varsayımı değil, aynı zamanda kayıtsız bir teorik bakışın, ilgili bir pratik bakışa üs-

tün olduğu zannıydı da... Akılcı olsun görgülcü (*empiricist*) olsun felsefi geleneğe göre bir şeyin gerçekliğini ancak kayıtsız bir seyir ve düşünce (*contemplation*) aracılığıyla keşfedebiliriz. Zihni gölgeler dünyasından geri çevirmeye çağıran Platon'un teorik diyalektiğinden, kendini felsefeye hazırlamak üzere ilgi ve tutkularından özgürleşebileceği sıcak bir odaya kapanan Descartes'a, çalışma odasındaki tuhaf analitik keşiflerini bilardo oynamaya gittiğinde unutan Hume'a kadar felsefeciler, şeylerin ve insanların gerçekten nasıl olduklarının ancak gündelik pratik ilgilerimizden geri çekildikten sonra betimlenebileceğini düşündüler.

Pragmatistlerin sorguladığı bakış açısı buydu; bu açıdan bakıldığında da Heidegger'in Nietzsche, Peirce, James ve Dewey gibi pragmatistlerin yazılarında zaten içerilmiş olan bir içgörüye daha köklü bir nitelik kazandırdığı görülebilir. (Öğrencilik yıllarından arkadaşı olduğunu tahmin ettiğimiz George Lukács'la birlikte Heidegger Amerikan pragmatizmi ile, büyük bir ihtimalle, Emil Lask sayesinde tanışmıştı.)

Tekrar Heidegger'e dönelim... Bu pasajda Heidegger'in hayatı boyunca takip edeceği izleklerden en azından ikisini tesbit edebiliriz. Biri Dreyfus'un açımladığı pragmatizmle, mistisizmin ve teolojinin iç içe geçmesi...[10] İkincisi ise, Heidegger'in, tam olarak dile getirmeyeceği ama hayatı boyunca sürdürdüğü düşünsel tavır: Eleştirdiği şeyi korumak ya da tersi...

Ama Yunanlılar ontolojik olarak *pragmata*'nın tam da bu "pragmatik" niteliğini karanlıkta bıraktılar; bunların en yakın halinin "sadece şeylerden ibaret" olduğunu sandılar. Oysa biz ilgilerimiz sırasında karşılaştığımız şeyleri önce araç-gereç (*Das Zeug*) diye adlandırırız. Uğraşlarımız sırasında yazmak için, dikiş dikmek için, çalışmak, bir yerden bir yere gitmek için, ölçümler yapmak için çeşitli araç-gereçle karşılaşırız. Bu araç-gerecin sahip olduğu Varlık tarzının gösterilmesi gerekir. Bunu yapabilmenin ipucunu ise herhangi bir unsuru araç kılan şeyde, yani onun araçsallığında buluyoruz.

En net anlamında araç-gereç diye bir şey mevcut değildir. Her bir aracın Varlığına her zaman bir araç-gereç bütünselliği aittir (dahildir) ve o bütünsellik sayesindedir ki her tek araç olduğu o şey olur.

Araç aslen "bir-şey-için-olan..."dır (*etwas-um-zu...*). Bir araç-gereç toplamı da (ya da bütünselliği) bu "bir-şey-için-olmak"lığın çeşitli tarzları tarafından kurulur; örneğin hizmet, iletkenlik, kullanışlılık, ellenebilirlik gibi... [68]

Araç-gerecin kendini sahici bir şekilde gösterebilmesi ancak kendi olanağına uygun bir uğraş çerçevesinde mümkün olur, (örneğin bir çekici çakmak için kullanırken); çünkü bu tür bir uğraş sırasında böyle bir varolan

10. Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World,* MIT Press, Londra, 1991.

(yani çekiç) öylesine orada duran bir nesne olarak kavranmaz; öylesine orada duran bir nesne olarak kavransaydı bu kavrayış aracılığıyla varolanın asli araçsal yapısı bilinemeyecekti, bilinmemiş kalacaktı.

Çekicin çakmak için kullanılmasında yatan, onun bir araç olarak ne olduğunun bilgisinden ibaret de değildir; (çünkü) böyle bir kullanım söz konusu (her tek) aracı mümkün en uygun biçimde (yani dahil olduğu bütünselliği içinde de) benimsemiştir. Bir şeyin kullanışlı kılındığı bu tür uğraşlarda ilgimiz, kullanmakta olduğumuz araç-gerecin kurucu öğesi olan "bir-şey-için-olmak"lığa tamamen tâbi kılınmıştır. (Bu yüzden) çekiç-şey'i ne kadar az seyreder, onu ne kadar sıkı sıkıya tutup kullanırsak onunla ilişkimiz de o kadar ilksel (sahici) bir nitelik kazanır ve çekiç de kendisini o ölçüde örtüsüz bir şekilde, neyse o olarak, yani bir araç olarak ortaya koyar. Ancak çekiç çakmak çekicin kendine özgü ellenebilirliğini (kullanılabilirliğini) ortaya koyar.

(Demek ki) araç-gerece özgü olan ve kendini neyse o olarak beyan eden bu Varlık tarzına ele-gelirlik (*Zuhandenheit*) demiş oluyoruz. (Ama tam da bu şeyler, "kendi içinde bir Varlık"a, yani bir "*noumen*"e sahip oldukları, demek ki, neyse o oldukları içindir ki, aynı zamanda da ele gelebilirlik niteliğini her zaman çoktan kazanmışlardır.) Bu kendinde-Varlığa sahip olduğu içindir ki, araç-gereç yalnızca vuku bulan bir şey olarak kalmaz, kelimenin en genel anlamında ellenebilir ve hizmete hazır bir şey olarak varolur.

Teorik ya da "nazari" bir bilişin yetersizliği şundan ötürüdür ki, olan bitenin, şeylerin, varolanların aldıkları "dış görünüş" ne olmuş olursa olsun ve biz onlara ne kadar duru bir bakışla bakıyor olursak olalım, orada varolanın (onların asli öğesini oluşturan) ele-gelenliğini göremeyiz. [69]

Yani herhangi bir şeye "şeylik" niteliğini kazandıran, ona bakıyor, onu seyrediyor olmaktan önce onu kullanıyor olmaktır; işte bu yüzdendir ki, biz de bir "şey"iz, yani biz de her zaman "bir şey için olan..."ızdır – ... için olduğumuz o şeyin ne olduğunu bilemediğimiz durumlarda bile.

Heidegger bu ünlü çekiç örneğinde yazı boyunca kolaylık olsun diye "ustanın bilinci" diye adlandıracağım bir düşüncelilik hali tarif ediyor. Gerçi daha 1927 yazında verdiği ve *Fenomenolojinin Temel Sorunları* başlığıyla yayımlanan seminerlerinde bile Heidegger ustanın bilincini Varlığın görünürlük kazanmasının tarihsel uğraklarından yalnızca biri, belki en eskisi ama yine de yalnızca biri diye kısmileştirmişti. Buna rağmen "düşünürken neyi düşünüyoruz?" sorusuna cevap ararken en elverişli kalkış noktasının yine de hâlâ Heidegger'in bu paragraflarda tarif etmiş olduğu durum olduğunu düşünüyorum. En azından bu çerçeve soruyu şu şekilde

yeniden dillendirme olanağını verdiğinden: Ustanın bilinci (ya da hüneri, becerisi) ile düşünenin düşüncesi arasındaki ilişki nedir?

Ama bu soruş tarzının sağladığı kolaylığa rağmen, yolumuz yine de dolambaçlı... Neden "ustanın bilinci" diye adlandırıyoruz bu paragraflarda anlatılan düşüncelilik halini de, sözgelimi "işçi bilinci" diye adlandırmıyoruz? Neyse ki, hiç değilse bu sorunun yanıtı nisbeten kolay...

Heidegger'in anlatısında özne ("usta") için çekiç saydamdır, onu kullanan elin bir uzantısı gibidir. Ele gelen şey ile onu kullanmakta olan el arasına yabancılaştırıcı hiçbir şey girmemiştir. Ama işte belki tam da bu yüzden, yani "üretim araçlarına yabancılaşmış olmanın" herhangi bir izini barındırmadığından, ustanın hüneri düşünceyi anlamak için en elverişli kalkış noktası olmasına rağmen yine de sorunsuz değildir.

Hegel'den devralarak kullandığım "yabancılaşma" teriminin Heidegger'in düşüncesinde merkezi bir rol oynadığını iddia edecek değilim. O daha ziyade Nietzsche'den (ve belki Schelling'den) devralınmış bir nihilizm sorunsalı içinde düşünüyordu. Şimdilik nihilizm ile yabancılaşmayı ilişkilendirecek araç-gerece sahip değiliz ama metnin izlenebilirliğini kolaylaştırmak açısından, dogmatik bir tarzda da olsa şunlar söylenebilir:

Nihilizm yabancılaşmadan hareketle anlaşılabilir (belki). Ama daha da önemlisi, *Varlık ve Zaman*'ın 64-69. paragraflarında anlatılan ustanın bilinci kendi içinde yabancılaşmanın (ve dolayısıyla nihilizmin) tohumunu barındırır. Ustanın bilincinden nihilizme ve oradan bilgenin düşüncesine geçişin uğraklarını anlamak için bir başka bağlamda Heidegger'in Hegel'in düşüncesiyle ilişkisine başvurmak kaçınılmaz, ama şimdilik *Varlık ve Zaman*'da kalalım ve soruyu tekrarlayalım: Nedir ustanın bilincinden kavramsal (ya da bilimsel ya da nihilistik) düşünceye geçişi kışkırtan olay?

Heidegger'in bu soruya verdiği yanıt, bir bakıma fazlasıyla kestirmedir; "arıza" diye özetlenebilecek kadar kestirme... İşlikte işler yolunda gitmemeye başladığında düşünmeye başlamak zorunda kalır insan. İşlerin yolunda gitmemesinin elbette farklı farklı tarzları vardır ama Heidegger bunları fazla ayrıntılandırmadan şu kadarını söylemekle yetinir: "Araç-gereç birdenbire fazla belirgin hale gelebilir; araya başka bir şey girebilir ya da bir nedenden ötürü işlik ısrarlı bir inatla size direnmeye başlayabilir; bütün bunlar ele-gelenin önünüzde durmaya başlamasına (*Vorhanden* olmasına), yani nesnellik özelliği kazanmasına yol açabilir." [74]

İşlik derken öncelikli olarak bir marangozhane gibi asli olarak dünya kurucu bir işlevi olan el emeği tarzlarından hareketle düşünmeye başlamak

elbette doğru... Ancak kastedilen bundan ibaret değil... Yani bu yazı çerçevesinde "ustanın bilinci (ya da hüneri ya da becerisi)" gibi adlarla adlandırılan (işaret edilen) şeylerle daha fazlasının da kastedilmiş olduğunu (hiç değilse şimdilik) farzediyoruz... O halde ustanın bilincinin nasıl olup da düşünenin düşüncesine doğru düştüğünü anlamak için dile gelmeye daha yatkın olan bir ustanın, mesela bir piyanistin deneyimine başvuralım: Piyanosunu çalmakta olan bir usta için tuşlar ne zaman ya da nasıl ele gelir (*zuhanden*) olmaktan çıkıp önünde durur (*vorhanden*); mesela siyah ve beyaz tuşlar görünürlük kazanır ya da hatta yer değiştirir, siyah mı beyaz mı anlaşılamazmış gibi göründüğü bir nitelik kazanır? Tek bir cevap vermek gerekmiyor: İçinde çalıştığı, onu kuşatan ortam bir şekilde arıza yaptığında, örneğin ışığın ya da ışıklandırma oyunlarının yaptığı bir hatadan ötürü "baştan çıktığında" diyelim...[11]

O zaman ne olacak? Soruyu bu şekilde sormak bile yanlış çünkü o âna kadar "o zaman" diye adlandırılacak bir şey bile yoktu, çünkü her şey ustanın parmaklarının ucunda ve müziğin kendi akışına (*etwas-um-zu*...) tâbi kılınmış durumdaydı.

Peki, o zaman görünmeye başlayan nedir? "O zaman" kelimeleri ile adlandırmaya çalıştığımız zamansallığın yanı sıra? Mesela bir heyecan... O heyecan zaten parmakların ucunda hareket ediyordu ama şimdi artık "heyecan" diye adlandırılması/çağrılması gerekiyor ya da en azından sanki öyleymiş gibi görünüyor. Heyecanlanan piyanist zaten parmaklarının ucunda yaşadığı heyecanı şimdi bir bilinç durumu olarak yaşamaya başlamıştır. Tıpkı tuşların da "tuş" diye adlandırılmadan önce orada öylece zaten ele gelir (*zuhanden*) bir tarzda varolmaları gibi...

Heidegger, devraldığı, eleştirdiği ve koruduğu geleneğe sadık kalarak bu heyecanı "irade" diye adlandırıyor ve soruyor, sormak için seçtiği ismin Dilthey olmasının da hiç önemsiz olmadığını göreceğiz: "(Düşünürün düşüncesinde) ortaya çıkan (ustanın hünerini, bilincini) ketleyen engellerle birlikte iradedir." Yani geleneksel felsefenin nesnellik ve öznellik diye adlandıracağı şeyler, tuşlar ve heyecan (ya da irade) ve onları ortaya çıkaran an, aynı anda, yani işlik bir şekilde "çöktüğünde" ortaya çıkarlar. "Ama bu ortaya çıkışa özgü olan Varlık tarzı nedir?" [209] Heidegger *Varlık ve Zaman*'ı bu soruyu bir kere daha ve bu sefer daha açık seçik bir şekilde tek-

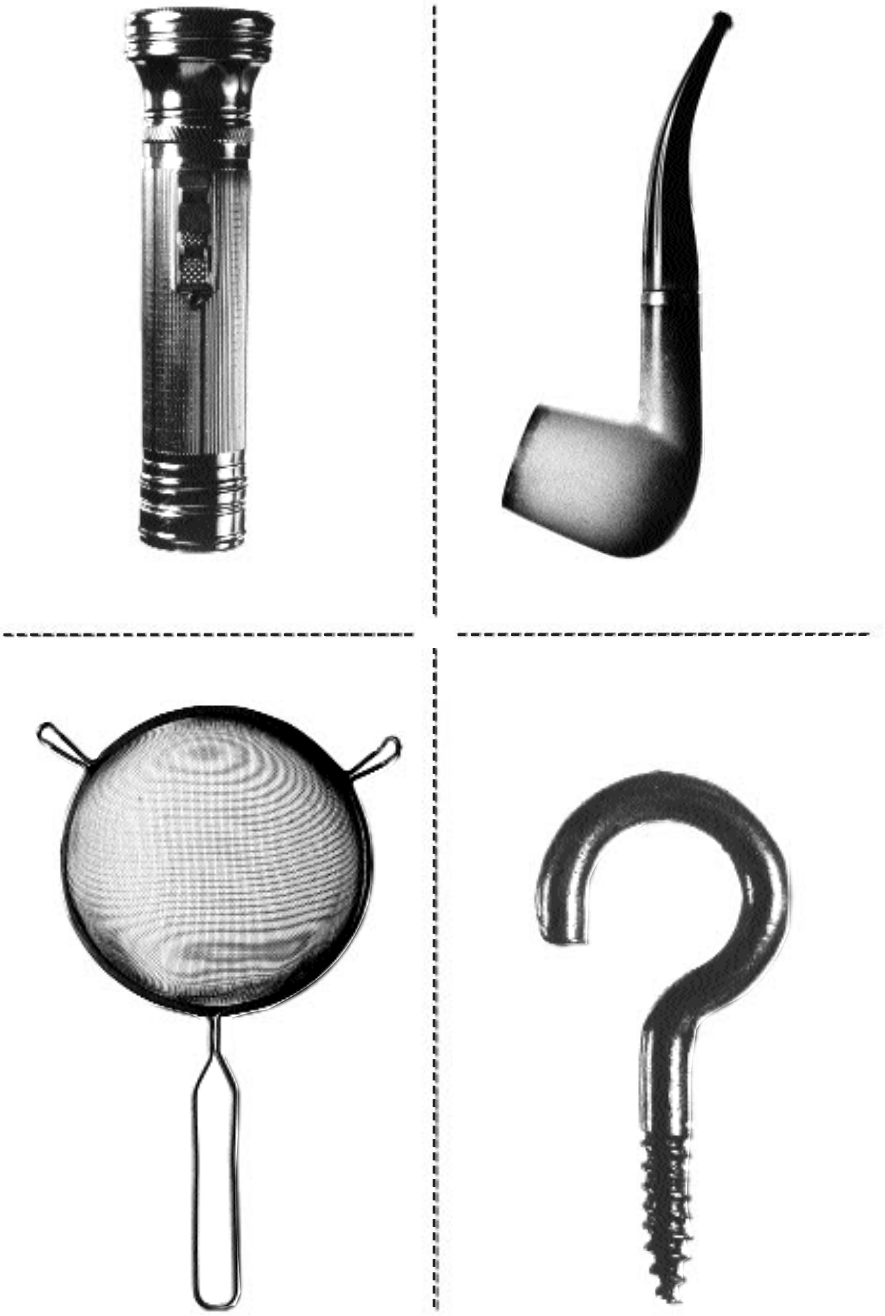
11. Heidegger'in "arıza" kavramını bu şekilde somutlamama yardımcı olduğu için Ayşe Tütüncü'ye teşekkür borçluyum.

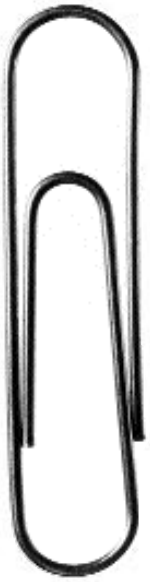
rarlayarak bitirir:"Düşünmenin ya da bilincin olumlu içeriği ya da yapısı nedir?" Bir arıza ya da hatadan kaynaklanan (nihilistik) düşünce Varlığın nesine, hangi çağrısına karşılık vermektedir? Nihilistik düşünceye dair nihilistik olmayan bir söz söylenebilir mi? Burada çizilen "pragmatist" çerçeveye rağmen, düşünmenin düşünmemekten daha iyi olduğu yine de söylenebilir mi? Söylenebilecekse eğer, nasıl bir düşünce olacaktır bu?

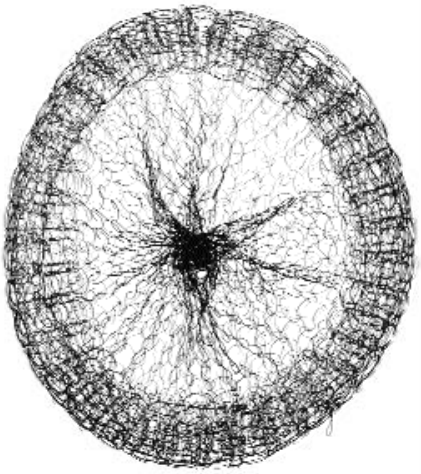
—

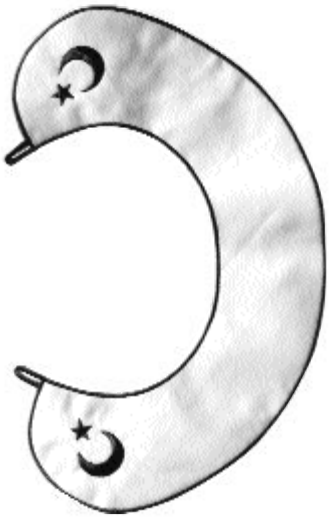
N E S N E - M E K Â N

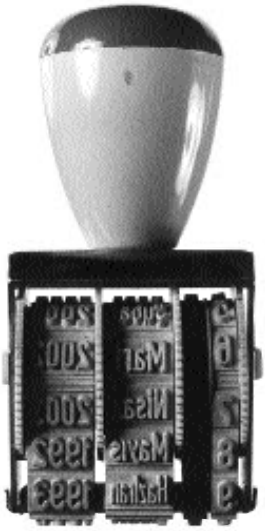
Ahmet Elhan

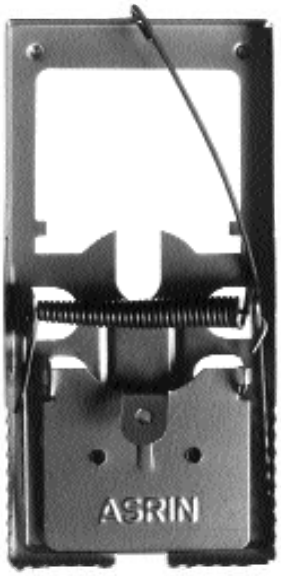











ASRIN

Nesne/Mekân serisinden alınmıştır. Buradaki düzenleniş tarafımızdan yapılmıştır. –*Defter*.

BATI'DA VE DOĞU'DA BEDENİN TEMSİLİNDE HAYSİYET VE ZİLLET

II

İslami Beden Temsili: İffet ve Zillet

Zeynep Sayın

I

> "Kim bir yazarın güzel yapıtına, bir şairin güzel şiirine, bir ressamın güzel resmine ve bir mimarın güzel binasına bakarsa, onları yapan bu insanların içsel güzelliğine bakmış olur."
>
> Von Grunebaum, *Eleştiri ve Şiir Sanatı*

İslam Ansiklopedilerinde *ilmü'l-cemâl* diye bir madde vardır. Bugünün Arapçasında güzelin bilimi anlamına gelen bu tanım, *episteme aisthetike* kavramını karşılar. Geleneksel Arap kültürünün "cemâl ilmi" diye sınırları tanınmış ve belirlenmiş bir bilim tanımadığı yazar genelde adı geçen maddenin altında; on sekizinci yüzyıl Avrupası'nda özerk bir alana dönüşen "estetik" ve bu alanı meşrulaştıran estetik kuram, Arap-İslam kültürünün her zaman yabancısı olmuştur. Yedinci yüzyıldan günümüze, beyandan irfana, Endülüs'ten Özbekistan'a cemâl sıfatına epey sık rastlanan bir tarihten ve coğrafyadan söz etsek bile, güzeli diğer alanlardan ayrıştıran bir kurama gitmemiştir İslam kültürleri; güzele dair olan, ne duyusal ve duyu-ötesi bir ayrıma tâbi kılınmış, ne sanat ve sanat olmayan diye farklılaşan iki ayrı alana dahil edilmiş; gayb âlemi için olduğu gibi zuhur âlemi için de kullanılmış; müzikten minyatüre, tarımdan çömlekçiliğe yaşamın bütün alanlarını kuşatmıştır. Kuşkusuz bu türden bir kapsayıcılığın neden-

* Yazının ilk bölümüne bir önceki sayıda yer vermiştik. Zeynep Sayın o bölümde Batı sanatında estetiğin ayrı, özerk bir alan olarak belirişini ve bedenin temsil edilme biçimini ve nasıl haysiyetli bir nesne olarak kurulduğunu, 18. yüzyıl itibariyle tartışmış, ayrıca 20. yüzyılda buna karşı gelişen sanatsal girişimler olarak Francis Bacon'ın resimleri ile Dijkstra'nın bir fotoğrafını incelemişti. Gerek o yazının, gerekse İslami beden temsilini ele alan buradaki bölümün, yazarın halen sürdürdüğü bir araştırmanın alt bölümleri olduğunu belirtmeliyiz. –*Defter*.

lerinden biri, İslam kültürlerinin *fenn*'den ya da *sana'a*'dan söz ederken her iki kavramın da tarihten anatomiye, hattan ciltçiliğe ucu bucağı olmayan bir alanı içermesi ve güzelliğin kendini bütün amellerde ele vermesidir: Kunduracının imal ettiği ayakkabı ile mimarın inşa ettiği bina arasında güzellik nezdinde fark yoktur; her ikisi de *güzel olan ve güzel seven* tanrının arzusunu yerine getirir. Bu yüzden özerk bir estetik kuram eksikliği, aslında ikinci bir nedenle birlikte dayanak kazanır: Güzellik söz konusu olduğu anda, insanın farklı yaşam alanları bir yana, doğa ile kültür arasında bile bir ayrım getirmemiştir İslami düşünce geleneği; *zayyana* fiilinin eylemi, tanrısal bir niteliği dile getirdiği ve *tezyinin cemâli,* tanrının zuhuruna bağlı olduğu için güzel olan, zaten bizzat varoluşun kendidir. *Sana'a*, yalnızca insan elinden çıkan güzelliği betimliyor olsa bile, "yaratanların en güzeli Allah'tır" (Mu'minun, 23, 14) ve insan bu eylemiyle ona öykünmektedir. Dolayısıyla insan yaratılarına özgü güzellik, aslında yaratıcı kişinin şahsına ilişkin değil, tanrısal kuşatıcılığa ilişkin bir güzelliktir ve *ilmü'l-cemâl* diye diğerlerinden ayrışmış bir alan, işin başından mümkün değildir.

Böyle bakınca güzellik yasası genel anlamıyla İslami bir kavrayışa ve ahlaka ilişkin bir buyruktur; tecelli, kendi içinde kusursuz bir güzelliğe sahip olduğu için onun sergilediği kusursuzluk, insana doğduğu andan itibaren bütün edimlerinde eşlik etmelidir: "Güzelleşmek ve tezyin etmek, mü'minlerin ahlâkındandır."[1] Çünkü eğer zuhur ve tecelli, tanrının cemâl sıfatının görünüşüyse, o zaman varoluşun çirkin olma ihtimali yoktur ve güzelliği belirleyen uyuma ve düzenliliğe insanın da itaat etmesi ve öykünmesi gerekir. Güzelliğin birincil ölçütü olan uyum dendiğinde ise "bir nesnenin niceliği değil, onun vezni... yani görünüşündeki ve parçalarının düzenlenişindeki doğru orantı"[2] anlaşılır: Allah, tecelligâh kusursuz ve güzel olsun diye her şeyi doğru bir oranla tezyin ve tanzim etmiştir. Onun için İhvân-ı Safâ risâlelerinden Birûnî'ye tanrısal güzelliğe öykünmek istendiğinde, ilk önce tecelligâhı oluşturan nesnelerin kurduğu kusursuz bağıntıyı kavrayarak evrenin su sızdırmaz dengesine ve uyumuna öykünmek gerekir. Bu, bir yanıyla kuşkusuz Antik Yunan'ın güzellik öğretisinden devralınan bir anlayıştır. Sözlük anlamıyla denge, karşılıklı iki kuvvetin denkliği hâli, çeşitli öğeler arasındaki uyum ve güçlerin eşit dağılımı demektir. Parçalar arasındaki ilişkiyi belirleyen orantı, evrensel ritmi ve dengeyi belirleyen, değeri bir sayı ile ifade edilemese bile geometrik yöntemle saptanabilen bir bağıntılılıktır. Ancak İslamiyet'e göre eğer evren, tanrının en

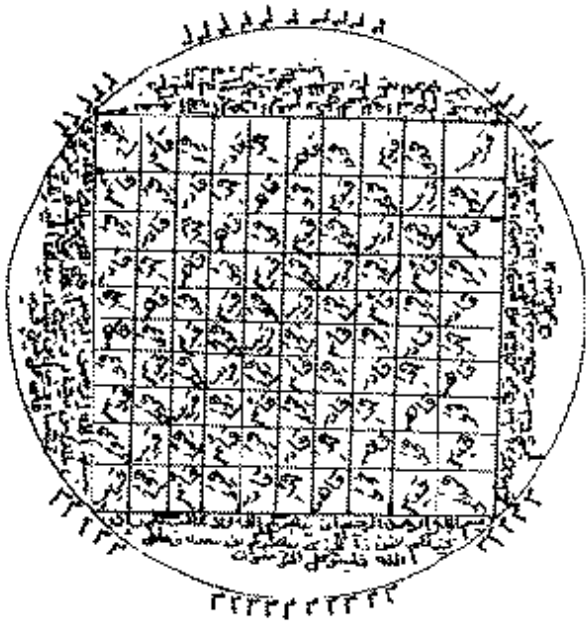
güzel isimlerinin –*esmâ-i hüsnâ*'nın– tezahürüyse, o zaman kişinin öykünebileceği şey, tanrısal isimlerin neliği değil, sadece onların nasıl işlediğidir. Bir diğer deyişle zât'ın mahiyeti asla bilinemeyecek olan bir isimsizlik ve uzaklık dile getirirken, tanrısal nitelikleri ifade eden ism-i sıfatiye, iman sahibi olan her kişinin öykünmesi gereken işleyiştir. Bu nedenle Yunan resminde ya da heykelinde olduğu gibi bir altın oranla beden suretinde tasvir edilebilen bir şey değildir tanrının yasallığı; o, her türlü suretten arındırılmış bir soyutluk ardında yalnızca nasılı sergilenebilen bir uyumluluktur. Bu yüzden onu beden misali bir hacimle görselleştirmek ve sınırlandırmak mümkün değildir. Bir yandan temsil mekanizmaları içinde asla ikame edilemeyecek olan şeydir tanrının varlığı; öte yandan Batı modernizminin ayrıştırdığı oysa İslam kültürlerinin tanrısal sıfatların yasallığı adına öykündüğü doğa bilimleri ile insan bilimleri iç içedir. Dolayısıyla niteliklerin aralarında kurduğu ilişkiyi açıklayan geometri, astronomi için olduğu kadar hat için de geçerlidir.

Tanrı, en büyük musavvirdir ve onun bahşettiği cemâlden alınan duyusal ve düşünsel haz, insanın da yaptıklarında elinden geldiğince uyumlu, güzel ve kusursuz olmasını ve yapıtlarını küçük çapta birer evren modeli olarak kurgulamasını zorunlu kılar. Yalnızca tanrının aşkın ve düşünsel uzaklığını değil, aynı anda tecelli eden sıfatların içkin ve duyusal yakınlığını içeren bir hazdır güzellikten alınan; on sekizinci yüzyıl Avrupası'nda duyusal algının kapsayıcılığından güzelliğin yalıtılmış bilimine evriltilen "estetik" kavramının aksine duyu-ötesi ve duyusallık, İslami cemâl sıfatında iç içe geçmektedir. Güzellikten alınan haz, *her şeyi güzel ve mükemmel yapan Allah'ın san'atı*'ndan alınan haz olduğu ve Allah, beşer ondan zevk alsın diye varoluşu güzel yarattığı ve tezyin ettiği içindir ki, Platonik-Hıristiyan düşünce geleneğinin aksine İslami güzellik anlayışı, cemâl kavramını duyusal hazdan azade kılmamıştır. Tecelli eden tanrısal sıfatlar, arızi değildir. Tersine, Batılı bir bakışla "İslami sanat" diye diğerlerinden ayrıştırılan tezyinî düzenlemeler, sanki duyusallığı incelterek ve keskinleştirerek insanı eğitmekte; ancak duyusal bir eğitimden geçen kişi, tanrısal ziyneti olanca kusursuzluğuyla teslim edebilmektedir. *İnsan-ı kâmil* olmak için yüksek bir duyusal zevke erişmek ve mutasavvıfların deyişiyle yoğrularak pişmek gerekir. Bu gerek İslami kelâm anlayışına, gerekse İslami irfan tasavvuruna göre böyledir (aralarındaki ayrıma daha sonra döneceğiz). Çünkü bir yanıyla tatmin ve zevk arzulayan bir hazdır duyusal haz; bu özelli-

ği insanı hayvanla bir kılmakta, ancak duyusal bir eğitimden geçildiği zaman tatmin yerine duyusal keskinliğin kendisi arzulanabilmektedir.

Bu yüzden bir şeyin gözden kaçırılmaması gerekir: Duyusal haz, bir yandan tanrının ziyneti sayesinde gerçekleşirken öte yandan ziynet, duyuötesi tanrının uzaklığı ve münezzehliği sayesinde gerçekleşmekte; duyusal haz derken yaşantılanan, şahsi ve çıkara bağlı bir duyusallık içereceğine, insanı aşan ve kusursuz uyumun bir parçasına dönüştüren tezyinî evrene dair bir hazza dönüşmektedir. Bu yüzden diyelim bir kuş ya da yaprak motifi rûmîye, gül tomurcuğu ya da lale palmete dönüşmüş; *sana'a* eylemi, "dünyadan nasibini alırken" (Kasas, 28, 77), nesneyi, bire bir sinir sistemine hitap eden "ham hâliyle" değil, işlenişiyle ve yasallığıyla dile getirmeyi gerektirmiştir. Bunun nedeni, geleneksel İslam kelâmının Allah'ın mutlak dışarıdalığını ve münezzehliğini varoluştan korumaya çalışmış olmasıdır. Yani Heidegger'in bu yüzyılın ilk yarısında getirdiği (ve Batı metafizik düşüncesini unutmuş olmakla itham ettiği) ayrım, İslam kelâmı için zaten hep yürürlükte olmuştur: Varlığın özü varolanla eşitlenemeyeceği için, varlık her türlü teşbihten münezzehtir. Varlığın neliği, varolandan azadedir. Batı metafiziğini belirleyen türden bir benzeşim ilkesi sayesinde varlığın özüyle varolanın nasılı arasında bir ilişki kurulamaz ve aşkın ilkenin uzaklığı, herhangi bir benzetme sayesinde varolana içkinleştirilemez. Her ikisi arasında mecaz yoluyla hiçbir münasebet yoktur ve varlığın aşkınlığı, her halükârda tenzih edilir.

Baktığını gördüğünü kurgulayan göz yerine söze dayalı İbrahimî gelenek ile Antik Yunan'ın güzellik ölçütlerini harmanlayan bir anlayıştır İslam kelâmının cemâl anlayışı; bir yandan *gözler tanrıya erişemez* ve aşkın yasanın mutlaklığı, salt bir görü –*theôría*– sayesinde elde edilemezken, diğer yandan "görünmeyenin aynasıdır" varoluş; tanrısal sıfatlardan pay almış bir ahenkliliktir ve insan bakışını "tanrısal varlığın vahyettiği güzelliğe"[3] yöneltmek, gözü bakamaz hâle gelinceye, kişi kendini bakıştan eksiltinceye, kendinden geriye tanrısal yasallık dışında bir şey kalmayıncaya değin güzelliğin içinde kaybolmak ister. Ne var ki yalnızca görünmeyenin aynasında görünen güzelliğe bakabilir insan, yalnızca ona öykünebilir ve yalnızca onun güzelliğini yeniden üretebilir. Çünkü gayb, tecellinin üstünü örterek onu bir elbise gibi sarıp sarmalamıştır. Allah zâtı ile gizli, âsârı ve sıfatları ile aşikârdır. Onun kudreti açıktan değil, yalnızca esmâ perdesi altından tecelli eder. Bu simgesel düzen, Cebrail'in peygambere kendini karanlık bir mağarada göstermesini ya da Kâbe'nin güzelliğinin siyah bir li-



Bir hicabat örneği, İmam Ahmed Bin Ali el-Bûnî'nin *Şems-ül Maârif*'inden.

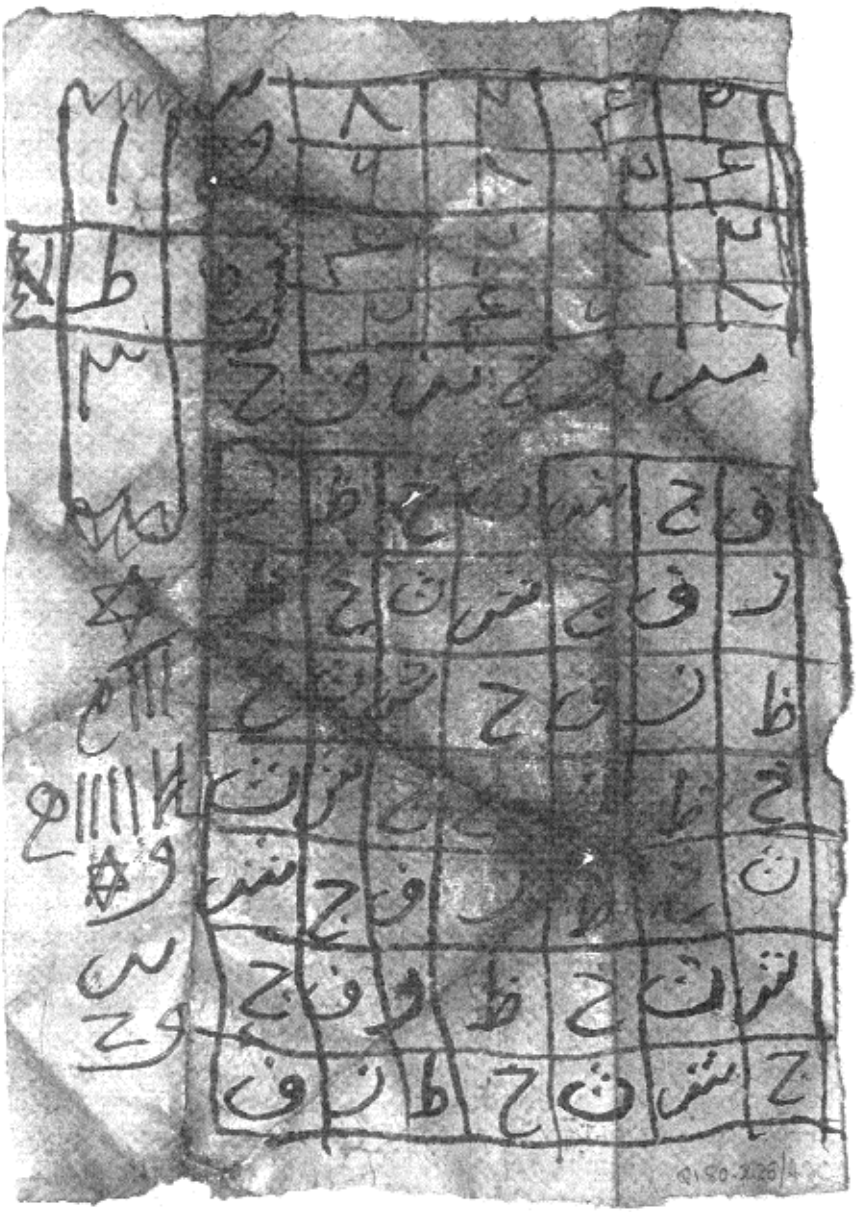
bas ile örtünmesini uygun görmüş, görünmemesi gereken gayb'ı kem gözlerden sakınmıştır. Kur'an okunduğu zaman inanmayanların bakışına engel olmak için kutsal kitap ile onlar arasına "gizleyici bir hicap" çekmiştir. (İsrâ, 17, 45) Keza *hicap,* güneşin, ardında kaybolduğu perdedir. (Sad, 38, 32) Tanrı kıskanç bir tanrıdır, kendini göstermekten kaçınır. Kalple karnı birbirinden ayıran zara da *hicap* denir. Aynı nedenle *hicap* hürmettir; *ihticab*, tanrısal arzuyu yerine getirmek demektir. Görünen ile görünmeyen arasındaki sınırı belirleyen çizgidir hicap; kadınların örtünmesi, tanrısal güzelliğin hicabına öykünmelerindendir. Güzelliğin nasılını ele veren, ama güzelliğin kendini gizleyen bir tanrıdır Kur'-an'ın tanrısı; onun yasallığının nasılı, saklanmayla gizlenme, örtünmeyle açık etme arası eylemeyi gerektirir.

Bu türden bir hicapla Yunan güzellik ülküsünün ittifakı, İslami sanatların beden anlayışında kesişir. Bir yanıyla Yunan güzellik anlayışında olduğu gibi "bütün alanları, feleklerinin dereceleri ve onu meydana getiren erkân ve onların ürünleri" ile "tek bir cisim" olan bir şeydir evren; "insanın bütün organlarına yayılmış olan tek bir nefse sahip olması gibi, güçleri cisminin bütün organlarına yayılmış olan tek bir nefse sahiptir." Bu nedenle

sanat, "bir insanın anatomi kitabında incelenmesi gibi, dünyanın şeklini ve cisminin yapısını anlatmak"[4] isteyen ve bunu yaparken Neo-Platonizmin izinde evreni bütüncül ve düzgün orantılı bir beden olarak kurgulayan bir eylemdir: "Bir bütünü meydana getiren parçaların gerek kendi aralarında gerekse bütün karşısında sahip olduğu uygun orantı, ve bir de buna katılan, görme duyusu ile ilgili güzelliği teşkil eden bir renk verme... Güzel olmak, duyulur şeyler için olduğu gibi, bütün öteki şeyler için de simetrik olmaktır, kendi içinde ölçüye sahip olmaktır... Bütün güzelse, o zaman parçalarının da güzel olması gerekir; zira güzel bir şey, çirkin elemanlardan meydana gelemez, güzellik bütün parçalarda bulunmalıdır."[5]

Ne var ki diğer yandan tanrısal güzelliğe öykünüldüğünde, onun gizliliğinin saklı kalması, görünenden hareketle görünmeyenin görünür kılınmaya çalışılmaması gerekir. Kutsal vücudun mevcut olma hâlidir evrensel beden; insan bütün yapıp ettiklerinde onun işleyişini tekrar etmeli, ve bu tekrarında aynada yansılanan görünmez surete saygıda kusur etmemelidir. Bu nedenle İslami sanatlar, tanrıyı bir yandan gizlerken öte yandan varoluştaki ritmini ve yasallığını açığa çıkarmayı amaçlarlar. Bir yandan ilksel bedenin neliği ile varoluş arasındaki mesafe korunmalı, diğer yandan mesafe, onun nasılı içinde eritilmelidir. Bu yüzden tecellinin dış görünüşüyle iç görünüşünü kesiştiren bir amel olmalıdır sanat; dışın cemâli ile için cemâlini aynı anda sergileyen, kendini gösterdiği an geri çeken, aynı anda gözleri hem açık hem kapalı bakabilen bir edime soyunmalıdır. Aynı anda perde ve utanma anlamına da gelen *hicap,* cemâle bakılması ve cemâlin korunması için gereklidir: Nitekim tanrıya yakaran tılsımların ve muskaların tümüne *hicabat* denir; tanrısal bedenin içini dışavurdukları için bir yandan utanç duyan, öte yandan duydukları utançla tanrıya yakaran dualardır bunlar – hicabat İslami sanatların temelini oluşturan dengedir.

Güzele öykünen ve sanat yapan kişi, tanrının cemâline tersinden bir benzeşimle öykünmüş olur: Zahirileşerek, yani kendini görünür kılarak yaratan tanrının tersine, görünen içindeki görünmezliği vurgulamak ve görünmezliğin yasallığını gözler önüne sererek suretin içinden suretin aslına uzanmayı dilemektedir. Yine de arzusu nedeniyle utanır ve çekinir: Tanrısallığın nasılıyla benzeşirken onun neliğini hicapla örter ve suretlerden ve biçimlerden bağımsız, aslın mutlaklığını biçimlere bağlı bir soyutlukla dile ve göze getirir. Kutsal bedene öykünen ve öyle nitelendirilmemesi gereken bir sanat, bu yüzden bedenin dışsallığını değil, onun dışsallıkla içsellik arası işleyişini ve bu işleyişinin uyumunu ve bağıntılılığını vurgular.



Hicap, Kasr İbrim, Mısır.

"Geleneksel İslam Sanatı" denen ve sırtını kelâma dayayan sanatta bedensel surete rastlanmamasının nedeni, kanımca hatalı bir biçimde ısrarla tekrar edildiği üzere suret yasağıyla değil, varlıksal bir tavırla ilgilidir: Varolan, nasıllığın cismanileşmiş bedenidir ve onun üzerine içeriyi koruyan bir örtü çekilmeli; tanrısal saflık ve temizlik, tanrıyı bakışın hiyerarşik üstünlüğüne maruz bırakan bir görüyle değil, ancak *içsel bir göz* suretiyle görülmelidir. Bedenin cemâli, görünenin taklidi sayesinde gerçekleşeceğine, işte bu yüzden soyut ve geometriktir: Kutsal bedeni görselleştiren tezyin, gizlemeyle saklama, duyusallıkla duyu-ötesi arasında, ancak bedenin somut bedenselliğinden feragat ederek sergileyebilir kendini. Bu, bedeni belirli ve görünen bir beden olarak ayırt eden özelliğinden azade kılmak demektir. Keza bu türden bir tavır, yine yalnızca İbrahimî gelenekle değil, onu Antik Yunan'la harmanlayan bir tutumla ilgilidir. Çünkü bedensel güzelliği kavramış olan kişi, belirli bir bedende gördüğü güzelliğin "her bedenin eşi ve kardeşi" olduğunu anlayan kişidir: "Görüş güzelliğini arayan için bütün bedenlerdeki güzelliği tek bir şey saymamak delilik olur. Bunu iyice anladı mı, bütün bedenleri sever, bir tekine olan düşkünlüğü gevşer, çünkü artık böyle bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar."[6] Ne var ki eğer önemli olan, kişinin kendini yaşantılayabileceği şahsi ve göreli bir güzellik değil de, varoluşu çevreleyen ve kuşatan ilahi tezyin ise, o zaman Yunan güzellik ülküsünden farklı olarak, hicap içinde yad edilen, tezyinî ve bedensel güzellikten başka bir şey değildir. Bu, bir adım daha ileri gitmeyi ve bedeni belirli bir beden olarak ayırt eden özelliklerden değil, bedeni görünür kılan ve taklit edilebilir bir beden olarak ayırt eden özelliklerden de feragat etmeyi gerektirir.

Çünkü tecellinin uyandırdığı hayranlık, aşkın dışarıdalığın korunmasına bağlıdır. Varolandan hareketle aşkın ilkenin zâtına –varlığın neliğine– ilişkin herhangi bir sıfata ulaşmak mümkün olmadığı anda Batı estetiğinin aksine tezyinî evrenden alınan haz, benlikle ya da benliğin sanat yapıtında kendini yaşantılamasıyla değil, tezyinî nesnesin varoluşundaki cemâlin kendiyle ilgilidir. Tanrısal güzelliğin neliğini platonik gelenekte yapıldığı gibi benzeştirici imgeler vesilesiyle varolana çevrimlemek ya da başka bir deyişle, tanrısal uzaklığı tecelligâh âleminde temsil ederek münezzehliği tevil etmek söz konusu olamaz. Eğer buna hâlâ "benzeşim" demekte ısrar edeceksek, İslami bir benzeşim, tersine bir benzeşimdir. Tanrının cemâli, ne olduğunu söylemeden nasıl olduğunu gösteren bir cemâldir. Sadece onun nasılının yasallığının bilgisine vâkıf olunabilir ve temsiliyet, yasallık

açık edilirken korunan neliğe dairdir. Bu, *temsiliyet* ile *öykünme* arasında saptamamız gereken ayrımı beraberinde getiriyor: Eğer temsiliyet, mevcut olan bir şeyin yeniden üretimini –*re-presentatio*– ifade ediyorsa, yeniden üretebilecekleri bir vücuttan yoksundur geleneksel İslami sanatlar; o nedenle ürettikleri yapıtla, ürettikleri şeyin kendiyle tersinden benzeşmeyi, temsilden feragat ederek zât'ıyla görünmeyen vücudu içinde yitip gitmeyi arzularlar.

Diğer yandan açık ki temsil, kaçınılmaz olarak *bakmak*'la ilgilidir: Temsil eden merci, ancak bakışın hiyerarşik üstünlüğünden ötürü baktığı şeyi temsil edebilmekte; bir yandan ikame ettiği şeyin kendi kendini temsil edemeyeceğini ima ederken öte yandan kendi bakışını egemen ilan etmektedir. Diğer bir deyişle algılayan bir duyu organı olmaktan çıkmaktadır göz; bakışın taşıyıcısına dönüşmekte ve baktığı nesneyi temsil ederek üstündeki hicap perdesini kaldırmak istemektedir. Nitekim öykünebilmek için kendini eksilterek bakışı çekebilmek ya da Kur'an'ın otuzuncu ayetinde kullandığı sözcükle bakışı azaltabilmek –*gad/ yeguddu*– gerekir: Bu, göz kapaklarını tevazuyla indirmek demektir ve bakışın egemenliğine engel olmak içindir. Örnekse bu yüzden peygamberin sevindiği zaman gözlerini yarı yarıya kapadığı ifade edilir: "Göz kapağını kısar, başını aşağı doğru eğer ve gözlerini açmazdı."[7] Yine aynı nedenle "bakmak, şeytan tarafından atılan zehirli bir ok gibidir. Bir çok bakışlar vardır ki, daha sonraları birtakım hasretler ve uzun üzüntüleri beraberinde getirmiştir."[8]

Bu bağlamda duyusal haz, duyu-ötesi tanrının uzaklığına ve görünmezliğine bağlı olduğu ve vurgu, güzelliği yaşantılayan öznede değil, nesnenin nasılında verili bulunduğu için, insanın geçmesi gereken duyusal eğitim de onun şahsına ilişkin değil, şahsi bir *pathos*'dan yalıtılmış olan tezyinî düzenin kusursuzluğuna ilişkin bir eğitimdir: Bu nedenle insana bütün amellerde eşlik eden güzellik, şahsi bir tecessüs nesnesine dönüştürülen tecelliye ve bu tecelliyle kurulan karşılıklı ilişkiye değil, uyumun kendine dair olacaktır. Kişiye ve nefse bağlı sevinçlerin ve acıların amelle bir ilgisi olmadığı gibi kişiye bağlı bir bakışın mesafesi ve temsiliyeti, İslami duyusal hazlar evrenine dahil değildir. Beceriye ve ustalığa dayanan sanatsal tezyinin, tezhipten tıbba insan yaşamının bütün mazharlarında tecelli etmesi bu nedenledir. Böyle bir melekede ısrarla üstünde durulması gereken, sanatı tecessüsten ve bakıştan tenzih etmek ve yapıtlarda tanrının beşere bahşettiği kusursuz tecelliye ibadet etmektir. Onun için tezyin eder-

ken kişi kendini aradan çekmeyi dener ve sanatın ancak şahsiyetin dışına çıkıldığı zaman gerçekleştiğini düşünür. Varoluş düzeninin nasılı, kişiye ister mutluluk ister mutsuzluk versin, kişisel bir deneyim değildir. Kusursuz ve İslami bir tezyin anlayışı, kendini oylumluluğuyla ortaya koyan bir benlik kavramıyla çelişecektir: İnsan, gerçek manada "Ben" diyememelidir.[9] Kişinin kalbine giren benlik onu kibirlendirmekte, kibir ise şirke düşürmektedir. Temsil mekanizmaları söz konusu olduğunda bu türden bir tavır, İslami sanatların Batı geleneğinde olduğu gibi içselliğin dışavurumuna asla dönüşmemesine ve on sekizinci yüzyıl sonrası Batı modernizmini belirleyen "içsellik" diye bir kavramın modernizmle karşılaşıldığı zaman bile gelişmemesine yol açar.

Bu açıdan yaklaşınca İslami güzellik anlayışı, Platonik-Hıristiyan düşünce geleneğinin yapmaya kadir olamadığı şeyi ayrıksı bir biçimde gerçekleştirir ve *zuhur* ile *gayb*'ı güzellik kavramında kesiştirir: En başta kişinin kendi bedeni olmak üzere insanın beş duyusuyla –*havâss*– algıladığı her şey, bu kavramın sınırları içindedir. İnsana acı verdiği denli haz veren, dokunulan, koklanan ve arzulanan insan bedeni ve bu bedenin işleyişi güzeldir. O, mutlak bedenin mutlak yasallığını dile getirmekte ve nasıl öykünülmek istediğine ilişkin bir form önermekte; ama bunu, ne olduğunu söylemeden gerçekleştirmektedir. İnsan bedeni, kusursuz bir güzelliğe sahip olduğu için öte dünyada da insan duyulardan azade kılınmış bir bedensizlikle değil, duyuların sonsuz bir haz içinde esriyeceği bir bedensellik içinde yeniden dirilecektir: Hurileri ve gılımanlarıyla, yemişleri ve ezgileriyle duyusal bir şölen uzamıdır cennet; cehennemde ise insanları duyusal ve sinir sistemini bire bir etkileyen acıların sonsuzluğu bekleyecektir. Bu bağlamda duyusal hazlar ve acılar, öte dünyadaki bedensel yaşantıların birer habercisidir.[10] Ne var ki kişi duyularıyla varoluşa tümüyle teslim olmuş olsa bile, tecessüsten uzak bir bedendir yine de kast edilen; güzellik, şahsiyet ya da şahsi bir arzunun nesnesine dönüşen belirli bir bedenle değil, tezyinî bağıntıların kendi kusursuzluğuyla ilintilidir. Duyusal haz –ya da duyusal acı– bile duyan öznenin malik olduğu bir zevk değildir. Ne var ki acı, kişinin kendi eğitimsizliğinin ve gafletinin eseridir.

Ancak egemen söylem tarafından ayıplanmasa ve toplumsal örgütlenmenin idamesi açısından belirli sınırlar çerçevesinde desteklense bile dünya nimetleriyle sınırlı kalmış ve duyusal eğitimden geçmemiş olan bedensel haz, gayba ilişkin metafizik bir hayretten yoksun olan hazdır ve sadece elle tutulur beşeri nesneye yöneliktir. Aynı yoksunluk, kendi bedeniyle sı-

nırlı kalan acı için de geçerlidir: "Onlar (insanlar) duyusal algı sayesinde dört amaçtan hiçbirine götürmeyen şeyleri duyumsar ve arzularlar... Haz, *arzunun mümtaz nesnesinin zevk dolu algısından başka bir şey değildir*."[11] Farabî'ye soracak olursak sözü edilen dört amaç, insan bedeninin, duyuların ve sağlığın yanı sıra, insana beden üzerinden sağlık ve duyu veren şeyi kavrayabilme yetisidir.

Asal olan, bedeni beden kılan bu şeyi kavrayabilme yetisi olduğu için, bedenin cemâlinde duyusallık ve duyu-ötesi kesişir: Bedenin güzelliği, ona ibadet ederken onu aşan ve yaratmış olan şeye duyulan sevgiyi beraberinde getirmelidir. İnsan bedeninde duyusallıkla duyu-ötesinin kesişmesi, ancak insana verili bu yeti sayesinde kadirdir; onun için bedenin dışsal güzelliği, içsel bir uyumluluk ve kusursuzlukla elele yürümekte ve Farabî'nin sözünü ettiği yetiyi kavramaya yarayan ilim, bu nedenle amelin başlangıcına dönüşebilmektedir. İçindeki yetiyi kavramış olan ve ona göre yaşayan kişi, bir yandan şehvet, lezzet, zevk, sevinç ve eğlence gibi şeylerden feragat etmeden onları arzunun mümtaz nesnesinden cemâlin kendine yönlendirmeyi bilirken, öte yandan kendi şahsi ve bedensel acılarını da denetim altında tutabilmeyi öğrendiği içindir ki ilmi yüzünden mükâfatlandırılarak güzel bir varoluş hak etmektedir. Cennetin elde edilmesi, Allah'ı ve ahireti unutmadan bu dünyada gerçekleşen bedensel bir *amel-i sâlih* gerektirir. "Erkek olsun, kadın olsun, bir mü'min olarak kim sâlih bir amelde bulunursa, hiç şüphesiz biz onu güzel yaşatırız." (Nahl, 16, 97)

Ne var ki bu türden bir kavrayış ve ilim için yalnızca dışsal değil, içsel bir görü ve şüphesiz içsel bir terbiye gerekir. Esasen terbiye, kuvvette ve yaratılışta olanı fiile çıkarmak içindir. Sözünü ettiğim içsel görünün üstünde yalnızca irfan ilmi değil, İslami kelâmın yanı sıra örnekse optik alanda on birinci yüzyılda yaptığı çalışmalarla *camera obscura*'yı keşfeden İbn Heytam da durmuştur. Ona göre görmek, algılamanın yanı sıra düşünselliği ve içsel bir görüyü de içeren bir eylemi dile getirir. Gözün fiziksel ve duyusal olarak algıladığı şeyi beyni sayesinde yorumlamasına ve varoluşta parça parça görünen farklılıkları bir bütünde toplamasına bağlı olan bir eylemdir bu; ancak beyin sayesinde gerçekleşen bu yorumlama ve bireştirme süreci bir nesnenin –ya da doğrusu: nesnelerin bağıntılığının– güzel olduğunu söyleyebilir. Çünkü güzelliği güzellik olarak belirleyen ve ayırt eden kategoriler gözün kendinde ve bakışında değil, içsel olan görüde verilidir ve sözü edilen görü ile daha önceki algıları depolamış olan belleğin işbirliği, ancak sınıflandırma ve çözümleme gibi işlevleri yerine getirdikten son-

ra güzelliğin bütüncül takdirine vâkıf olabilir. Onun için güneşin, ayın ya da yıldızların ışığı güzeldir. Yine aynı nedenle yakınlık ve uzaklık ölçütleri, hareketlilik ya da renklerin düzeni güzel olarak algılanabilir. Harflerin uyum içinde bir araya gelişini güzel kılan da aynı şeydir. Dışsal güzelliğin içsel güzelliğe bağlı olduğu ve her ikisi arasındaki sınırı koruyan bir görüdür bir bakıma sözü edilen; Kur'an'da yer alan müteşabih ayetler nedeniyle kelâm ilminde içsel bir çatışmaya yol açmış olmasına karşın aslında kelâm ile irfan arasındaki kopuşu belirleyen içsel görünün kökeni, şu ayette gizlidir: "Biz onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu onlara iyice açık olsun." (Fussilet, 41, 53)

Ayetler kutsal sözcükler ve harflerdir; işaret ya da simge anlamına gelirler ve kendilerini ufukların cemâlinde ve insanın nefsinde açığa vururlar. Ufuklarda ve nefislerde kendini okunur kılan ayetler meselesi, İslam düşünce geleneği içinde bir kırılmaya yol açmış ve her türlü teşbihten münezzeh olan tanrı anlayışı, insanın bedenine ve suretine yazılan harfler nedeniyle müteşabihleşen bir tevil ilkesi sayesinde bilgisine vâkıf olunabilen –bir diğer deyişle: okunabilen– bir tezyine dönüşebilmiştir. Egemen söylem tarafından yadsınan bu görüş, gaybın ilmiyle batınî ilmi birbirinden ayırmış ve yalnızca tecelliyi değil, gayb âlemini de hakkında bilgi sahibi olunabilen ve dışsallığı içselliğe tevil edilebilen bir metne evriltmiştir. Yani *irfan*, tanrının batınî ve zahirî olmak üzere birbirine zıt görünen veçhelerini geçirgenleştiren ve duyu ile duyu-ötesini *vahdet-i vücud*'da buluşturan bedensel bir metin bilgisidir. İrfan, *arefe* fiilinin mastarıdır ve *marifet* ile eşanlamlıdır.Varlığın her türlü teşbihten münezzeh olan neliği ve tecelligâh sınırı ardında yatan isimsiz yüceliği, içselliği dışsallıkla kesiştiren bir *kalp bilgisi* vasıtasıyla bilinebilmektedir. En geniş anlamıyla *kalp*, şahsi bir duygulanım aracı değil, varoluşta parça parça bulunan her şeyi içsel bir görü sayesinde toplayabilme yetisidir: " 'Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı' hadisinin manası da budur. Bu toplayıcı vasıf, insanın kalbindedir. Bu gerçeğe işaret için bazı büyükler, arşı ve içindekileri insan kalbine koysanız, kalbin bir köşesini bile tutmaz demişlerdir. Çünkü kalp bütün unsurları, arşı, kürsüyü, aklı, mekânı, hatta imkân dahilinde olan her şeyi kuşatmıştır... İnsanın kalbi bedeniyle birlikte şahitlik etmedikçe Allah bir kulun amelini kabul etmez."[12]

Sözünü ettiğim kalp bilgisi ya da kalp gözü, insan bedeninde tanrısal vücudun veçhelerini görebildiği için temsili imkânsız olan bir şeyi –tanrısal varlığın aşkınlığını– temsil etme olanağı tanımış ve yalnızca tanrının ce-

mâline değil, tanrısal neliğin kendine de öykünme fırsatını sunmuş olduğu için İslami temsil mekanizmalarında bilgisel bir sıçramaya yol açmış; bir yandan beden üzerinden beden olmayan şeyi görünür kılarken diğer yandan beden içinde görünmez olan yüceliğe ulaşabilmek uğruna bedensellik içinde bedeni aşma buyruğunu beraberinde getirebilmiştir. Onun için bedenin cemâli, kelâm ilmine göre yalnızca aşkın ilkenin nasılını gösterirken, irfana göre tanrısal neliğin de kavranabileceği bir niteliğe evrilir. Eğer irfana göre amaç, tanrısal varlığın aşkınlığı içinde esrimek ya da bir diğer deyişle tanrının içinde yitmekse, o zaman tanrısal vücudun kendini gösterdiği insan bedeni de aşk sayesinde tanrıya götüren bir basamağa dönüşebilmekte; kişi, belirli bir insan bedenine duyduğu mecazi aşkı, ilahi aşkın bir ön aşaması olarak değerlendirebilmektedir. Ne var ki bu, çift uçlu bir açılım içerir ve ilahi aşk uğruna mecazi aşkın aşılmasını, onun ardında yatan kutsallık uğruna belirli bir insana ait olan ve arzulayan ya da arzulanan bir bedenden –herhangi bir bedenden– feragat edilmesini gerektirir.

Dolayısıyla ilk aşamada hem içsel bir görüyle göze gelen işaretler ile dışsal bir görüyle bakılan simgelerin güzelliği arasında ayrım getirmeli, hem de onların bağıntılılığını vurgulanmalıdır. Göz, yalnızca ışık ve aydınlık sayesinde değil, karanlık sayesinde de görebilir: Eğer ışık, tanrısal tezyinin cemâlini göze getiriyorsa, insanın içindeki terbiyeye ancak gözlerin kapandığı bir görüyle bakmak mümkündür – gözlerin ve dudakların kapalı tutulduğu bir hâli betimleyen *myein* sözcüğünden türetilen mistik görüdür bir bakıma bu; güzellik, tecellinin görünüşüne ya da bedenin dış yüzeyine değil, bedenin içindeki nefse ve bu nefsin temizliğine de ilişkindir. "İnsan kalbinde gözün eksikliklerinden tamamen uzak olgun bir gözün olduğu bilinmektedir."[13] Bir anlamda başka bir bağlamda Ovidius'un söylediği ve Leonardo da Vinci'nin tekrar ettiği gibi, "Işık gölge nedir bilmez"; bu ışığa içsel bir yetiyle sahip olma ve onu keskinleştirerek terbiye etme özelliğine tam da bu nedenle iffet denir ve o yüzden "cemâlin zekâtı, iffettir."[14]

Fiziksel bir bakışla görünmeyen soyut ve aydınlık değerdir iffet; aynı anda afiflik, temizlik ve namus anlamına gelir – yapıp ettiği her eylemle tanrısal güzelliği yad eden ve tanrıya öykünen kişi, onu ancak kendi iç güzelliğini koruduğu, diri tuttuğu ve incelttiği sürece yad edebilir. Bu nedenle "cemâl... vücuda nispetle ne ise, ... ruha nispetle iffet odur."[15] Çünkü tanrı, çokluğu birliğe bağlayan ilkedir ve ilahi sıfatların yansıması yalnızca bedenin dış yüzeyinde değil, aynı zamanda içindedir. Nasıl evrenin cemâli, tanrısal ve kusursuz güzelliğinin izdüşümüyse, insanın nefsindeki ema-

nettir iffet; bir bakıma göklere, yerlere ve dağlara sunulmuş olan cemâli yüklenebildiği gibi kişiden iffeti de yüklenebilmesi ve ürkmemesi, onu taşıyacak güce sahip olması beklenir. İffet, duyuların keskinleştirildiği, tanrısallığın bakışı uğruna duyusal saflığın ve temizliğin korunduğu, insanın ilahi sıfatların içindeki yansımasına saygıda kusur etmediği hâldir. İslam peygamberinin aynı anda iffetli ve şehvetli olmayı başardığı söylenmiştir. O yüzden Muhammed, aynı anda güzele bakmanın sevap ve günah olduğunu söylemiştir: "Peygamber güzel yüze bakmak ibadettir dedi ve yine güzel yüze bakmak günah ve zillettir dedi. Kim güzel yüze bakarsa, kırk yıl günah işlemiş gibi olur. Bakış aynı, yüz aynı. Hem ibadet, hem günah. Bu ne demek? Hak ile yaratılana ve yaratana bakarsan, bu ibadet olur. Yaratılana nefis ile bakarsan, bu günahtır; uzaklaşmak ve tanrıdan kopmaktır." [16]

Bedenin içinin dışıyla, duyusallığın duyu-ötesiyle gerçek anlamda kesiştiği andır iffet. Ne var ki bu türden bir kesişme, bedenin yüzeyinde, içerisini dışarıdan ayıran yerde gerçekleşir. Keza iffet, aynı anda hem nefsi zapt etme, hem de Allah'ın nimetlerinden yararlanarak zevk alma anlamına gelir. Çünkü insanın ne bedeni kendinindir, ne bedenin cemâli ve iffeti ona aittir: Her ikisi de kişiye emaneten verili olduğu için kişi bedene özgü duyusallıklardan ve duygusallıklardan bir yandan haz almayı bilirken öte yandan onları denetim altında tutmayı başarmalı, yaratanın hakkını yaratana teslim etmelidir. Arzuları, hevası ve hevesi ile nefs aracılığıyla dünyaya bağlanan şeydir beden; onları nefsin egemenliğine alet etmekten korumak gerekir. Sözü edilen, *emmâre* sıfatının ağır bastığı nefstir; bu, bedeni hazlara yönelten, "lezzetle ve şehvetle emreden, kalbi süflî yöne çeken kuvvet"tir.[17] İbranice "nepheş" karşılığı kullanılan *nefs-i emmâre,* bedenin şiddetli arzularını ifade eder ve Yeni Ahid'de "et" diye geçer. İslam peygamberi, insanın en büyük düşmanının onu iki koltuğu altında tutan nefsi olduğunu söylemiştir. Çünkü *nefis, verdiğin sürece fazlasını ister, aza alıştırılırsa kanaat eder*. Nefsi kendi elinde kar gibi erimeyenin elinde kalbi kar gibi erir. Kalbe dair bir içsel görüden ve ruhun durdurucu gücünden yoksun olan böyle bir nefsin denetlenmesi, gerek insanı hayvana indirgememek, gerekse onu tanrı katına çıkardığını düşünen kibirden esirgemek içindir. Çünkü yalnızca bedene bağlı kalmak değil, aynı zamanda "bir damla kandan yaratılmış olan" bedeni nefsin kibriyle büyüksemek de bedeni kendi şahsına ve tecessüsüne alet edecek; kişi kendi benliğinin ötesindeki tezyinin cemâlini kirletecektir. Bu nedenle Yusuf suresinde bahsi ge-

çen *nefs-i emmâre*'yi yenmek uğruna tanrının buyurduğu bedensel nasibi unutmadan denetlemelidir bedeni. Bu nedenle "dünyaya aldanan herkes zillete mahkûmdur," diye yazar Gazzâlî, "dünyalık ile böbürlenen her insanın sonu hasrettir."[18] Dünya sevgisi, ancak kalbe girmediği ve kalbe yerleşmediği sürece iffetlidir. Gazzâlî ile Mevlâna sanki bu konuda hemfikirdir: Deniz suyu içine girmediği sürece yol alan bir tekne gibidir kalp; su, geminin içine bir kez girmeye başlamayagörsün, geminin batmasına neden olur. Dünya sevgisi de insanın kalbine girmediği sürece ona zarar vermeyen, ahireti anımsatan bir şeydir. Bu, bir yere değin kelâm ile irfanı birleştiren bir tutum iken, bir aşamadan sonra irfan, Allah aşkı uğruna Allah'a karşı gelerek Allah'ın tecellisini yadsımaya gidecek; bedeni bedenden indirgemeyi önerecektir.

İffetin şahsa ait olmayan, ancak şahıs tarafından korunan ve taşınan bir değer olması bu nedenledir; ne kelâma ne irfana göre şahsi bir çıkarın ya da kibirin tartısına vurulabilecek bir erdem değildir o. Bu yüzden ne toplumsal bir rant ne duyusal bir çıkar gözetir; tersine, saflığının nedeni, amaçsızlığıdır. Nefsin düşkünlükleri ve istekleri, gerek egemen söylemin gerekse tasavvufun iffet anlayışıyla çelişir. *Heva kulun, Allah'ın en çok kızdığı ilahıdır.* "İbadet kibri" denen ve benliği büyükseyen iffet yoksunluğu bir yana, duyusal hazzın nefsin şehevî tatminine indirgenmesi de "büyüklüğe yaraşmayan" bir şeydir. "Halkın şehveti tatsızdır," diye yazar Mevlâna, "kadının yalnız tenasül aletine karşı şehvetle hayatını geçirmek ve sonra da son nefesini vermek, bir nevi köpekle ve domuzla ortaklık, eşekle ve öküzle arkadaşlıktır."[19] Kadınları kösnüllük yönünden seven erkeklerin kösnüllük bilgisi noktasında zayıf olduğunu yazar İbn Arabî de; eğer duyusal hazların doruğunu oluşturan kösnüllük kendi dışında bir şeye gönderme yapmıyor, kendiyle sınırlı kalıyor ve kösnüllüğe ilahi sevgi eşlik etmiyorsa, duyusallık, *ruhsuz bir kalıp* olarak kalmaya mahkûmdur ve içine ruh üflenmemiş bir şekil, zaten güzellikten azadedir. İffet, güzelliğin manevi değeridir ve insan bedeniyle ilgili olsun ya da olmasın, bütün amellerde kendini göstermeli; kişi tevhid ilkesine göre eyler ve tanrıya öykünürken, öykünme eylemi, dışsal ve içsel veznin beraberliği uğruna gerçekleşmelidir. Eğer vezin yasası "binaların uyumundan ve çeşitli halı, kumaş ve giysi türlerinden içinde su akan kanalların uyumuna değin"[20] her şeyi kapsıyor ve "varolan bütün el işçiliğinde ve sanatlarda kesinlik, ustalık ve özen" gerektiriyorsa, o zaman "tek tek parçalarının biçimi ve görünüşü de-

ğiştiği ölçüde kendi aralarında sağladıkları uyumun arttığı bütün bu sanatların" ortak özelliği, "yapıtlardan yayılan tansık olduğu için ... yaratan ustalığı konusunda daha büyük bir iltifat hak etmektedir."[21] Böyle anlaşılan bir vezin, kendi içinde kendi ötesine gönderme yapan kusursuzluğu ve yasallığı göze getirebilmelidir; mizanı açık edebilmelidir. Bir bakıma iffet, dışsal bir görüyle kavranabilen geometrik ve aritmetik idrakin içsel karşılığıdır ve mevzun olma vasfıyla farklılıkları uyumda ve afiflikte bireştirmektedir. O nedenle iffet, elle tutulmayan, gözle görünmeyen bir ölçüdür ve içsel bir tartıyla uyumun miktarını belirlemektedir. Beslenmede ya da dinlenmede, eğlenmede ya da cinsellikte olsun, ılımlılık ve uyumluluk edimlerine eşlik etmelidir insanın. Nitekim Arapça'da "orta yol" anlamında *vasattiye* sözcüğü kullanılır: Bununla kastedilen, birbirine karşıt ya da birbiriyle çelişir görünen hiçbir kuvvetin ya da öğenin bir diğerine ağır basmaması ve muvazene içinde kalması, hiçbir şekilde değiştirilemez ve "insanın nefsine yerleştirilmiş olan mizanın" (Şems, 91, 7) yasallığına uymasıdır. *İşlerin hayırlısı, vasat olanıdır.* "Taşkınlık yaparak dengeyi bozmayın." (Rahmân, 55, 8) Beden, kişinin bu dünyada konakladığı bir evdir ve iffet, üstü bedenle örtülü olan bir değerdir; onun içselliği ancak güzel bir terbiye ve hicap ile muhafaza edilebilir.

İffet, kişinin içsel dengesini ve ritmini belirleyen, ama dışsal görüyle görülemeyen özelliktir – evren yasalarının aynı anda hem dışarıda hem içeride yakalandığı ve insan bedeninde kesiştiği hâldir. İster evrenin ilahi ruhu anlayışıyla ister Pisagoryen uyum kuramı ile açıklansın, güzellik her koşulda iffete tâbidir: İbn Haldun'a göre sevgililerin sevişirken buluşan ruhları gibi dışsallığın ve içselliğin, erilliğin ve dişilliğin kesişmesine, duyusallığın ve duyu-ötesinin kusursuz ve sonsuz bir esrime içinde iç içe geçmesine bağlıdır – iffetin bir yüzüyse cemâl, cemâlin diğer yarısı iffettir. Onun için tanrısal bir buyruk olan tezyin, yalnızca güzelliğe ilişkin değil, aynı zamanda ahlaka ilişkin bir edimdir ve iffet, tanrının insanların kalbine işlediği tezyindir: "Allah size imanı sevdirdi, onu *kalplerinizde tezyin edip* çekici kıldı ve size küfrü, fıskı ve isyanı çirkin gösterdi." (Hucurat, 49, 7)

Ama yine de güzelliğin karşıtı olan çirkinlik, varlığa özgü bir hâl ve nitelik değil, sadece güzellik eksikliğidir. Karanlığın ve kötülüğün doğrudan varlığı yoktur. O, içsel görünün ışığı görünmez olduğu an boy gösterir. Bir diğer deyişle, tezyinî bir kusur aslında kötülük değil, yalnızca çirkinlik ve uyumsuzluk içerir: "Gözünüzü açın! Bedeninizde bir et parçası vardır ki, o sağlam ve temiz olunca tüm benlik sağlam ve temiz olur; o bozulunca

tüm benlik fesada girer. O et parçası kalptir."[22] Dolayısıyla platonik-hıristiyan düşünce geleneğinin tersine, çirkinlik ile güzellik arasında kurulan bir karşıtlık ilişkisinden söz etmek mümkün olmayacaktır: Uyumun ve dengenin bozulmaya yüz tuttuğu andır çirkinlik ânı – ve iffetin karanlık yüzü olan zillet de kötülüğün değil, içsel bir bozulmanın ifadesidir. O nedenle zillet, içsel bir değerin irtifa kaybetmesi, dengesini yitirmesi ve kirlenmesi anlamına gelir. Bu, bazen aşırıya gitme (*ifrat*), bazen de geride kalma (*tefrit*) şeklinde belirir. Aşkın ilkenin varlığı, kirliliğe asla maruz kalamayacağı için tenzih, onu eksikliklerden ve noksanlıklardan tam da bu nedenle azade kılmaktadır. Oysa kendi başına vücut bulamayan varoluş, onu zamana ve mekâna bağlı kılan ve "başka bir cevherle meydana gelen hâl ve keyfiyet" anlamına gelen arazlar içerir ki, "arazlar, varlığın devamlılığı olmayan şeylerdir. Onlar cevherlere ve cisimlere ilişirler. Varoluşlarından hemen sonraki hâlde yok olurlar."[23] Bu anlamda kirlilik, varoluşun arazlarına bağlı bir değişkenliktir. Onun için kimi –dahası çoğu– koşulda yeniden temizlenebilir. Tanrının gözyaşını sevmesi de bu yüzdendir: Kirliliği yıkayan, içselliği temizleyen bir pişmanlıktır gözyaşı – tanrı esirgeyici ve bağışlayıcıdır. Tövbe, "esvabını yıkayıp temizlemendir."[24] Tanrı, iffet bağışını her an yeniden geri verebilir kişiye.

Güzelliğin ve iffetin vebalinden uzaklaşıldığı, ama iffete geri dönmenin olanaksız kılınmadığı an zelildir. O, bir tür günah pisliğidir ve güzelliğin istemediği bir yakınlıktır. Mide bulandırması, tahammül edilemez olmasına rağmen ondan kaçılamaz olmasındandır. Zillet, duyunun ve duyu-ötesinin kesiştiği bedende şahsi çıkara yönelik duyusal hazların ağır bastığı, gönülde, vurgunun tanrıdan arzunun mümtaz nesnesine ve kendine kaydığı bir unutma hâlidir. Tiksindiricilik ve iğrençlik –*kubh*– ve kötülük –*sû'*– zillete dairdir. Kirlenme, mizanı unutturur. Nitekim İblis'in bile cemâl nezdinde hatası, unutmaktan kaynaklanır: *ştn* harflerinden türeyen şeytan sözcüğü, "uzak olmak, yâdlaşmak, yabancılaşmak" anlamına gelir. Ne var ki güzelliğe ve uyuma asla eşit bir güç sayılamayacak olan şeytan, hiç kimseyi kirlenmeye zorlayamayacağı için mizanı unutmak kişinin kendi içsel cehaletinden ve zafiyetinden, kendi gafletinden –nâm-ı diğer, unutkanlığından– soluk alır. İnsana "güzellikten ne ilişirse Allah'tan, çirkinlikten ne ilişirse kendisindendir." (Nisa, 4, 79) Unutkanlık mizanın değil, insanın düşmanıdır. Aynı nedenle zillet, evrensel uyuma ilişkin olacağına şahsı bağlayan bir yaşantıdır: Müptezellik, acı, dehşet, ürkü gibi şeyler şahsa özgü bir yaşantıyı

dile getirdiği için onların temsili, *amel-i sâlih*'le çelişir. Sanat, bu türden bir fesadın temsilini kapsamaz. Sâlihlik, açıkça tezyinin cemâlinden neşet eder ve cemâle yakınlıkta son bulur. Sâlihler, zilleti temsil ederek müptezellik bozgunculuğuna *–fasid/ fesad–* dahil olmama gayreti içinde olan, tanrısal bedenin iffetini tahrip etmeyen kişilerdir. "Kim Allah'a iman eder ve sâlih işler yaparsa, Allah onun çirkin işlerinin üstünü örter." (Teğâbün, 64, 9)

"Amel ile kastedilen, nefsanî şehvetlerin riyazeti, gadabın tutulması ve bu sıfatların kırılmasıyla akla baş eğmelerini sağlamaktır... Amel, temizlik içindir ... Organlara yapılan ameller, ancak kalbe tesir etmeleri için yapılır."[25] Beşeri hazlar ve arzular sayesinde unutulan, kutsal varlığın kendisidir. Nitekim yalnızca sevgililerin sevişirken buluşan ruhları değil, bedenleri de temiz kalsın, iffetin afifliğine leke sürülmesin ve tanrıya rakip sevgili kılınmasın diye kösnüllük anını yıkanma izlemelidir. Gözyaşı misali gusül, içsel bir arınma içindir: "Vaktaki erkek Allah'ın sevdirmesi ile kadına muhabbet etti, ona kavuşmak istedi... Onlar için sevişmekten daha büyük bir vuslat vâkı olmadı. Birbirlerini sevip cima talep ettikleri için şehvet... vücudlarının tümüne egemen olup... erkek kadının ve kadın erkeğin suretinde ve şehvette fâni oldular... Onun için kişinin yıkanması emredilmiştir... Zira Hak Teâlâ hazretleri kulları üzerinde kıskançtır. Kendinden gayri bir şeyle lezzet bulunmasını kıskanır ... Onun için erkeği fâni olduğu kadından ve kadını fâni olduğu erkekten tekrar kendilerine dönmeleri için temizlemiştir."[26] Oysa tanrıya geri dönmenin unutulduğu ve kişinin kirli kaldığı bir durumdur zillet; alçaklık ve çirkinlik, nefsin zilletini gerektirir. Tecellinin kusursuz tezyininde birdenbire yarıklar ve gedikler açılır, marifetler ve faziletler, amellerden çekilir.

Bunun nedeni, sonsuz bir gönenme içinde buluşan içerisinin ve dışarısının artık neyin içeride neyin dışarıda olduğunu bilmemesi, ama bunu gönenmeye ters orantılı bir dışavurum ve içekaçış sayesinde bilmemesidir. En büyük ziynet olan iffetin hatırlanmadığı ve saklı kalması gereken kuvvetin üstünden örtünün kalktığı andır zillet; ancak içsel bir görüyle görülebilen bir şeyin tersinden bir açılma hareketiyle dışsal bir görüye görünür kılındığı ve saflığını yitirdiği; dışsal uyumun içeride saklanmaya başladığı; aydınlığın ve karanlığın beraberliğinin dengesini kaybettiği, *hicab*'ın ortadan kalktığı ve gecenin bir elbise gibi insanı örtmekten vazgeçtiği, Mevlâna'nın benzetmesiyle *kalpteki edep perdesinin yırtıldığı* andır.

Denge, *izzet-i nefs*'ten –haysiyetten, kuvvetten, ve kudretten– *zillet-i*

nefs'e kayar ve cemâle hakaret ederek varoluşu şerefsiz kılar. Zillet, içeriden dışarıya akan cerahat gibi bir şeydir. Bu yüzden gerek evren düzeninde yara açan, gerekse evrene uygun olması gereken toplumsal örgütlenmeyi de çirkinliğe maruz bırakan şeydir zillet; iffetin şahsa dönük değerinin topluma yönelik hâli olan haysiyete de engeldir. İffetin toplumsal örgütlenme biçimleri için gerekli olan yüzüdür haysiyet; biri, amellere eşlik eden içsel değeri, diğeriyse amelleri toplumsal bir uzlaşıma evrilten kamusal saygınlığı dile getirir. Aynı anda itibar ve saygı ve bu itibarın hak ettiği ilgi demektir *hays*; zillete düşen kişi varoluşa hakaret etmiş olmakla kalmadığı gibi gördüğü bütün toplumsal itibarı ve ilgiyi de yitirir. Eğer iffet ile haysiyet arasındaki temel ayrımı saptamak gerekirse, iffet, kişinin kendi içsel saflığıyla ilgilidir ve tanrısal bir bakışa ve bakışın duyduğu arzuya yöneliktir. Oysa haysiyet, kişinin güzel ve iffetli duruşunun yol açtığı toplumsal imgeyle ve bu imgenin sağladığı saygınlıkla ilgili bir kavramdır: Zillete düşen kişi, yalnızca iffetini yitirmekle kalmaz, başkalarının gözünün içine bakamaz olur ve toplumsal itibardan uzaklaşır. İffet yoksunluğunun saptanabilmesi için ya ifşa, ya da kirliliğe bakan üçüncü gözler gerekir. Ötekinin bakışı, gönendirdiği gibi utandırabilir de: Kişiyi kendi çıplaklığıyla ve bu çıplaklığın ayıbıyla baş başa bırakır. Ancak içsel bir cemâle sahip olan kişi toplumsal itibar hak eder: Ne var ki itibar hak eden *hays* da aslında onun şahsi bir özelliği değil, içindeki tanrısal değerin toplumsala katlanmış imgesidir. Örnek vermek gerekirse Şiî muhayyilesinde İmam Hüseyin'in değeri böyledir. İnancı uğruna Hüseyin ölmeyi ve bedensel parçalanmayı göze almış, ucuna ölümü katarak koruduğu iffet, ona haysiyet bahşetmiştir. Böyle bakınca iffetin ve haysiyetin arzuladığı iki ayrı bakıştan söz etmemiz gerekir: İkincisi, ilkinin türevi olsa bile kamusal bir imgeye, ilkiyse kişinin kendi çıplaklığının afifliğine ve bu çıplaklığa bakan tanrısal göze yöneliktir. Her iki bakışın da ötekiliği, tanrıda kesişmektedir.

Kişinin tanrıya karşı duyduğu doymak bilmez İslami arzusunun toplumsal itibara ağır bastığını düşündüğümden, bu metinde toplumsal haysiyet kavramı yerine öncelikli olarak güzelliğin ve iffetin temsil mekanizmaları içindeki konumu üzerinde duracağım. İslami bir bağlamda "temsil" sözcüğünü kullanarak kendimle çeliştiğimin farkındayım: Ne var ki İslami bir öykünmenin bile tersinden bir benzeşim vasıtasıyla kendini kaçınılmaz olarak temsil alanına dahil ettiği, çünkü tersinden bile olsa tanrısal münez-

zehliği kayıt altına aldığı görüşündeyim. Diğer bir deyişle kişi kendi varoluşunu koruduğu ve kendini amelleriyle ortaya koyduğu sürece tanrısal aşkınlığın içinde ne denli yitmek isterse istesin, kendini özdeşliğiyle değil, farklılığıyla ortaya koymak zorunda olduğu içindir ki kişinin öykündüğü zaman bile ister istemez öykündüğü şey ile arasında bir mesafe açtığı ve öykündüğü şeye *baktığı* düşüncesinden hareket ediyorum. Oysa malûm: Arzu ile bakış birbirine düşmandır – aynı anda bakmak ve arzulamak mümkün değildir; arzu mesafesizlik, bakış ise mesafe gerektirir. Tanrısal bedenin içinde yitmeyi arzulayan bir öykünme, kendini kaçınılmaz olarak *bakmaya* evrilttiği için baktığını temsil etmekte, kendini baktığı şey ile arasında açtığı mekânsal ve zamansal bir gecikmişlik ve farklılık içinde konumlandırmaktadır.

Nitekim İslami kültürlerde tanrının içinde yitmek arzulandığı anda aslında toplumsal ve kamusal haysiyetin önemini yitirmesi beklenir; bir diğer deyişle *nâm* ile *şân* arasındaki ilişkinin haysiyet üzerinden değil, dolayımsız bir tanrısal bakış üzerinden gerçekleşmesi arzulanır. Demek istediğim şu: Eğer şânımız, nâmımızın eksikliğindense, bu, kişiye ait bütün özelliklerden sıyrıldığı için ötekilerin kamusal bakışının önemini yitirmesi anlamına gelir. O hâlde nâm eksikliği kedere yol açmamalı ve iffet, nâm eksikliği ile başa baş gitmelidir. Diğerlerinin imgesine ve haysiyete yol açan şöhret, sufilerin deyimiyle âfettir: Başkalarının bakışı üzerinden yaşamak, başkalarının bakışını merkez alır ve tanrının arzusunu arzulayan bir içsel görüyle, nâm-ı diğer iffetle çelişir. Çünkü kişi, kendi nâmıyla büyüklenmekte ve kalbine giren kibir, temizliği alıp götürmektedir. "Gariptir ki, şu vefasız dünyanın güzelliğine bağlananlar ve yalan süslerine gönüllerini kaptıranlar, 'dünya sevgisi bütün yanlışların başıdır' sözünün manasını bilmezler ve 'şöhret belâdır' hadisine dikkat etmezler. Onlar dünyanın yularına... o denli hırsla sarılmış, dünyanın süsleri onlara öyle bir hırs vermiştir ki... istedikleri yâr, gaddar dünyanın süprüntüsü olmuştur."[27] Bu bağlamda haysiyet ve temsil kavramları birbirine yaklaşır ve her ikisi de tevil eden bir etkinlik üzerinden kurulur: Arzulanan görü, tanrısal bakışın yanı sıra ötekilerin imgesi olduğu anda, İslami bir temsil kavramı sözcüğün gerçek anlamıyla gerçeklik kazanacaktır: *Temsil, tanrısal bir arzu için değil, diğerlerinin tanrısal arzunun arzulandığını sanması içindir.* İslami bir öykünme, öykündüğünün bilinmesini istediği anda temsile evrilecektir: Haysiyet kavramı da, yalnızca temsile dairdir.

Bu nedenle temsil mekanizmaları derken İslami bir bağlamda bile di-

lin –ister doğrudan, isterse tersinden bir benzeştirme sayesinde olsun– geniş anlamıyla genel bir çevrimleme ve yeniden üretme hareketinden söz ediyor ve ilk aşamada temsiliyet içi farklılıkları değil, ortaklıkları vurguladığım için, yazınsallıkla görselliği ayrıştırmıyorum. Farklı adımlara ve hamlelere yol açan temsili ayrımlar, kanımca ancak ikinci aşamada önemli. Kaldı ki İslami bir bağlamda "amel" deyince anlaşılan edim, yaşamın bütün alanlarını kapsadığı için iffete ve zillete ilişkin bir tartışmayı yalnızca sanat denen bir alanla sınırlı tutamıyor, onu en geniş taşkınlığıyla ele almak zorunda kalıyorum.

Ancak diğer bütün kavramlar gibi allengirli bir kavram iffet ve İslami temsil –ya da öykünme– biçimlerinden söz ederken zaten olmayan bir ortaklığa gönderme yaparak *İslamiyet* sözcüğünü –Laclau ve Mouffe'un terimiyle– bir *gezici gösteren* olarak kullanıyorum: Tek bir anlamdan fazlasını anlamaya yol açan ve gösterilene dair bir anlam fazlasına sahip olmasına rağmen yine de hayalî bir ortak gösterilen paydasına işaret ederek beyan ile irfanı, Osmanlı'yla Endülüs'ü buluşturan bir gösteren *İslam.* Kendi içindeki kopuşlara ve sıçramalara rağmen gönderme yaptığı dizgeyi bir arada tutan ortak bir bilgiden hareket ettiği için "İslami" derken bir yandan bu ortak hayali bilgiye, diğer yandan bu bilginin kendi içinden kırıldığı ve *tasavvuf* ve *vahdet-i vücud* düşüncesinin İslam kelâmını yardığı ana aynı anda işaret ediyor ve ilk aşamada bu türden bir yarılmayı iffetin ve güzelliğin yarıldığı başka bir anla, aşk anıyla ya da daha doğrusu, *aşkın bakışsızlığıyla* ve *aşk ile ötekinin bakışı arasında açılan yarıkla* ilişkilendirmeyi amaçlıyorum. Böyle bakınca yalnızca iffete ve zillete ilişkin bir tartışmanın da sınırlarını zorlayan, onu aynı anda başka bir yere taşımayı amaçlayan bir tartışma bu. Sözünü ettiğim, Lévinas'ın tanımladığı türden ve ötekini öteki olarak çıplaklığı içinde algılayan, kendini gözle bakış arası konumlandırdığı için *yarık* diyebileceğim bir *ara-lık* aslında. Bu bağlamda ilk aşamada Kur'an'ın kıssaların en güzeli diye tanımladığı *Yusuf ile Züleyha* kıssasını tartışacağım.

Çünkü iffetin ya da güzelliğin üstündeki hicap perdesini kaldırdığı ve kendini ötekinin bakışına sunduğu, ötekinin öteki olmaktan çıktığı ve kişinin onun içinde yitmeyi arzuladığı bir an aşk anı; kastedilen, ister tasavvufların anladığı türden ilahi bir aşk, isterse dünyevi bir aşk olsun, âşık maşuka öykünerek onun içinde esrimeyi diliyor. Böyle bakınca temsile gerçek anlamda karşı çıkan ve tercihini öykünmeden ve özdeşliğin yüzde yüz örtüşmesinden yana kullanan bir şey aslında aşk. İffet nezdinde çelişkili bir biçimde tahammül edilmesi güç ve istenmez bir yakınlık bir bakı-

ma. Çünkü kişinin egemen olacağına ona egemen olan bir şey olduğu anda terbiyeye karşı gelerek edebi tersine çeviriyor: Gerek peygamberin sünnetini gerekse nefse yazılan ayetlerin mizanını edepsizliğe evriltiyor. Vezin ve mizan uyumsuzluğa dönüşüyor, içerisi ile dışarısı ayrımlarını yitiriyor. İslami dünya, aşkı yüzünden iffetinden ve haysiyetinden olan figürlerle dolu: II. Mehmet devrinde vezarete değin yükselen Ahmet Paşa'ın hikâyesi bunlardan biriyse, ölçüyü tümüyle kaçıran Osmanlı şairi Ferahî bir diğeri. Bir debbağın –deri terbiye eden kimsenin– oğluna tutulan Ferahî, mektebini medresesini bırakıp sevdiğinin yanında sepici oluyor. Debbağlık ise, bu işte kullanılan köpek pisliğinden ötürü en zelil mesleklerden biri sayılıyor. Kaldı ki *Mantıku't-tayr*'da aşkı yüzünden sevgilisinin domuzlarını güden Şeyh Sanan'ın öyküsünü anlatır Feridüddin Attar. Böyle bakınca İslam çerçevesi içinde varlık düzenine karşı geldiği için İmam Hüseyin'in başka bir bağlamda söylediği gibi, "minnet ile ele geçirilip zillet ile bırakılan"[28] bir yoğunluk içeriyor aşkın yasası; kişi kendi çıplaklığını gözler önüne serdiği ve kendinin olmayan bir şeyi başkasına verdiği için iffeti zillete çevriliyor; zillet sayesinde ötekinin bakışına maruz kalıyor ve mesafesizlik olan arzusu, bakışın mesafesine kapı aralıyor.

Bir diğer deyişle güzellik yasasına karşı gelen zillet, güzelliği içsel bir görüyle ayırt etme yeteneğini bir yandan imha eder ve aşkı gözleri kapalı yaşantılarken, diğer yandan diğerinin gözünü bakışa indirgiyor ve *göz ile bakış arasındaki ayırt edici sınırı* belirliyor. Çünkü bakış, tahammül edilmez bir yakınlık ifade eden zillete mesafe kazanmayı arzularken aşkın ve zilletin bire bir katılımcısı olan göz, yaşantıladığı şeyle olan yakınlığından ötürü gördüğüne bakamıyor. Maşuka öykündüğü için temsilin olanaksızlaştığı bir an aşk anı; ne var ki bu türden bir öykünme, tezyinî düzene değil de onun içinde yer alan küçücük bir parçaya –maşuka– öykünüyor. Bu türden bir gafletin –unutkanlığın– müptezellik yarığına uzanması kaçınılmaz. "Zillet ağacının dalları, ancak arzu tohumu üzerine gelişip yükselir."[29] Hicap, bu noktada iki anlamda devreye giriyor. Aşka dair körlüğün mesafesizliği zillete yol açsa ve istenmeyen bir yakınlığa mesafe kazanmaktan aciz olsa bile bakışın mesafesi yapılmaması gereken bir şeyi yapıyor ve *bakıyor*. Oysa kalp gözüyle bakılabilen bir şey değil zillet; bakan gözü onu *amel-i sâlih*'ten uzaklaştırıyor: "Güzel işle çirkin iş bir değildir. Sen çirkini daha güzeliyle defet!" (Fussilet, 41, 34) Kendi "defedilemez" çıplaklığından kendi utanıyor aşk önce; sonra ona bakan gözün bakışındaki mesafeye ve temsile meydan okuyor. Bakışın yasası, icazetini tanrıdan alan bir ya-

sa olsa bile, yine yasal bir buyruk olan gözün –kalp gözünün– dolayımsızlığına karşı geliyor çünkü; aşk, şahsa dair bir acıyla ve dehşetle yalnızca mizanı zedelemekle kalmayıp, bakışı da kışkırtmış oluyor. Bakış, haysiyet misali ötekine önceden verili imgelerle ve ezberlerle yaklaşmanın tanrısal yasada bir gedik açmasının kanıtına dönüşüyor ve kendini zilletin mesafesizliğiyle ortaya koyan aşk, tanrısal yasa uğruna yasanın aşılmasını buyuruyor.

Sonunda Yusuf ve Züleyha kıssasında olduğu gibi yenilen ve dizgeye yedirilen kendi olsa bile, ayrıksı bir şey talep ediyor aşk: Kendi yasası uğruna tanrısal yasanın kendine dönüşmesini istediği için tanrı aşkı uğruna tanrıya isyan eden ve cenneti bile bir zulüm uzamı olarak kurgulayan tasavvufî aşktan da –"isteyene ver sen onu, bana seni gerek seni"/ Yunus Emre– bir adım daha ileri giderek tanrısal bakışın kendine iki anlamda karşı geliyor. İlkin, tanrısallığın tekelinde olan bir şeyi, bakmayı kışkırtıyor. İkinci olaraksa eğer temsil etmek, bakmakla ilgili bir eylemse, hicapla bakılmaması gereken bir şeyi açık ettiği için evrensel uyumun kendini yarıyor; onun içinde uyuma karşı çıkan zilleti göze getiriyor. Ne var ki isimlendirilmemesi ve görselleştirilmemesi gereken ve uyum uğruna "ıskalanan" bir şey zillet; bu özelliğiyle bütün temsil mekanizmalarına meydan okuyor. Tersine benzeşim, tanrıya öykünürken bundan böyle uyumu değil, uyumsuzluğu da içinde barındırmak, ama uyumsuzluk travmasını bastırmak ve yok saymak zorunda kalıyor. Böyle bakınca aşk bir bakıma, içinde yitmek istediği şeye öykündüğü an kendinden hareketle onu kendine benzetiyor. Ama kendine elbette dönüşmüyor maşuk; ne yasa aşka, ne aşk yasaya dönüştüğü için ikisi arası bir ara-lık açılıyor. Kendini göz ile bakış arası konumlandıran ve aşkın mesafesizliğiyle bakışın mesafesi karşılaştığı an oluşan bir yarıktan; yasaya kendi kör noktasını göstermeye kadir bir "katlamadan" söz ediyorum. Kur'an bunu *fücûr* ya da *fecr*, bir bütünlüğü genişliğine yarıp parçalama olarak tanımlıyor. Oysa "çevir gözünü de bak" diyor yasa; "birbiriyle uyum ve ahenk içinde yedi gökleri yaratan odur. Onun yarattıklarında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kez daha bak! Hiçbir çatlak, hiçbir uyuşmazlık görebiliyor musun?" (Mülk, 77, 2-3) İslami yasa, kendi belirlediği sınırların ve hicabın korunmasına bağlı; sınırların ihlâli, bakışı tersine çevirerek gözünü yasanın kendine dikiyor. Yasanın bakışı, kaçınılmaz bir şiddet içeriyor ve kendi simgesel düzeninin idamesi uğruna aşkın kurbanını gerektiriyor. "Sonra bakışını iki kez daha döndür! Umudunu kesmiş olarak döner sana göz. Usanmış, bitkin düşmüştür." (Mülk, 77, 3)

Aşkta içerisi ile dışarısı arasında getirilen ayrımı sarsan, içi ve dışı İslami bir uyumda buluşturan anlayışı alt üst eden bir özellik; iffeti kendinden ittiği ve zilleti çektiği an yeniden kendine çeken bir ortaklık, bir vezin eksikliği bulunuyor kanımca; her ikisi de duyuyu ve duyu-ötesini yüzeyde bireştiren bedeni sakatlıyor, onu içsel ritminden ediyor ve yasanın bakışına bakan bir ara-alan açıyor. Zillete hiyerarşik bir üstünlük konumundan bakıldığı zaman oluşan ve zillet ile iffet arasında ayrım getiren yasadan soluklanan, ancak ona bakan bakışı gören bir alan bu. O nedenle önce seyirlik bir nesneye indirgenmiş olması gerekiyor. Bu türden bir ara-alan, ortak bir gösterilen paydasına gönderme yapan gösteren anlayışını kendi içinden çökertmeye sahip bir yıkıcılığı içinde barındırıyor. Biri diğerine eklemlenen bir değerler silsilesi içinden geçen, onu kökünden sarsan bir güçten, dizgenin içinde onun kendini göremediği noktaya işaret eden ve denetim altında tutulmaya çalışılan bir yapıbozumu olasılığından söz ediyorum. Çünkü bakışın egemenliği, ancak kendi de zelil olduğu ve zilletini sakladığı sürece egemenliğini koruyabiliyor.

II

> "Sevgilinin yanında hüsn-ü kabul görse bile, aşk âşığı zelil eder."
>
> İbn Arabi, *İlahî Aşk*

Divan-ı Kebir'de âşıklara seslenen Mevlâna, aşkıyla ne aşağıda ne yukarıda durduğunu, ama kepaze bir âşık olduğunu söyler: "Ey, âşıklar, ey âşıklar! Ben kepaze bir âşığım."[30] Bir yandan alttan ve üstten beri olan bir şeydir aşk, iffetin ve zilletin ötesindedir; öte yandan yine onların içindedir. Çünkü insanın aklını başından, arzusunu tanrıdan alır. "Gönlü bir tutkunun esiri, tutkusu çok aşırı olan kimse sonunda öylesine sevinir, öylesine sevinir ki, şehevî duygusu üste çıkar, aklına egemen olur; dinini alaşağı eder."[31] Oysa herkesçe bilinir: "Allah, sevinç şımarıklarını sevmemektedir."

(Kasas, 28, 76) Elindekiyle yetinmemek demektir sevinçten şımarmak; kişi bir yandan nefsini denetleyememekte, öte yandan şımarıklıkla kendini üstün görmektedir. Ne var ki İslam dünyasında âşıkların en kepazesi, sanırım Mevlâna değil, Yusuf suresinin kıssaların en güzeli diye andığı Yusuf ile Züleyha kıssasının kahramanı Züleyha'dır. Elbette kadınlar erkeklerden daha zelildir, ama bütün âşıkların yüz karasıdır Züleyha; afifliği bozan şeyleri, bir kâfirin ruhu gibi, kendine huy edinmiştir.

Yakub'un oğlu maşuk ve âşık Yusuf'un hikâyesi ünlüdür: Önce kıskanç kardeşleri tarafından kör bir kuyuya atılır, sonra Mısır'a giden İsmailî kervancılar tarafından kuyudan çıkarılır ve Mısır veziri Potiphar'a –ya da Azîz'e– satılır. Ne var ki Yusuf'u seven, onu evinin nazırı yapan ve bütün mal varlığını ona teslim eden Potiphar'ın karısı Züleyha'nın gönlü, Yusuf'a umarsız bir arzuyla tutuşur. Oysa Züleyha, cemâli ve iffetiyle Mısır'da eşi bulunmayan, İbn Kayyim el-Caziyye'nin betimlediği türden bir kadındır: "Bir kadının iffeti yüzünde, tenindeki afiflikte, burnundaki cemâlde, gözlerindeki tatlılıkta, dudaklarındaki kıvrımda, belagatindeki nezakettedir."[32] Uzun boyludur, hoş hareketlidir, tatlı dillidir. O kadar güzeldir ki saraya gelen Çin ressamları onun güzelliğini resmeder. Ne var ki Züleyha Yusuf'un cemâlinden kendini alamaz ve parayla satın aldığı bu köleyi gördüğü an ona bağlanır. Çünkü zaten kendini görmeden önce Yusuf'u üç kez rüyasında görmüş, gördüğü hayale vurulmuştur. Ama söylenenlere göre, Yusuf Züleyha'nın evinde yedi yıl kalır ve yanındayken başını kaldırıp ona bakmaz bile. Kendi cemâlini bildiği için yaptığı kötücüllük değil, iyicilliktir. Züleyha göremesin diye, gözlerinin cemâlini göstermez. Halife Ömer'in güzelliğiyle baş döndüren insanları Medine'den uzaklaştırmak istediği söylenir. Güzellik, korkunçluğun başlangıcıdır. Bir kez bakan, bir daha bakmayı dileyecek; cehennem gibi, ne kadar versen, o kadar isteyecektir. Göz, cemâli görmeye asla doymaz ve gönül onu izler. Ama Züleyha'nın önüne koydurduğu kürsüye oturur Yusuf ve yüksek sesle Kur'an okur. Züleyha'nın onu suretiyle görmesini değil, sesiyle işitmesini ister. "Her şeyin bir tezyini vardır ve Kur'anın tezyini ise güzel sestir."[33] Suret ile ses arasındaki ihtilaf, Züleyha ile Yusuf'un aşkında da kendini gösterir. Yusuf ister ki Züleyha bir suret görmesin, bir ses işitsin. Yusuf'un sesi öylesine güzeldir ve ahengi öylesine eşsizdir ki, onu dinleyenleri sonsuz bir özlemle tutuşturur. Yusuf'un cemâli öylesine karşı konulmazdır ki ki, Mısır sokaklarından geçerken yüzünün nuru güneşin gökyüzünü aydınlatması gibi duvarları aydınlatır. Yüzü yalnızca güneşi değil, aynadaki sureti karşı-

sında kendini bile şaşırtacak denli güzeldir, ona bakan kişi sanki aynaya bakıyormuş gibi Yusuf'un yüzünde kendini görür. Şahsına özgü hiçbir niteliği kalmamıştır Yusuf'un, duyduğu aşkla tanrıya öylesine öykünmüştür ki, kendine özgü özellikler yerine yüzünü tanrının aydınlığı kaplamıştır. Cildi o kadar narin ve saydamdır ki, boğazından geçerken yediği yemeğin rengi belli olur, içtiği sıvı görünür. Ağız, boğaz ve mide, İslamiyet'e göre insanın dünyevi iştahının simgeleriyken, içerisini dışarıdan saklaması gereken bir ayıbı ve şehveti bile yoktur Yusuf'un, teninin içiyle dışı öylesine birdir ki, ayak tabanına bakan, onun yüzünü görebilir. Kişinin tanrının içinde kendini yitirmesi için onunla tanrıyı ayıran evrensel perdeyi –*el-hicâb*– aşarak tecellileri şeffaf hâle getiren tekvin sürecini tersine çevirmesi gerekir. Bu süreç, benliğin kurban edilmesiyle başlar. Yusuf'un tutulduğu ilahi aşk onun tenini şeffaflaştırmış, sevenlerin tutkusuyla iffet afifliğini göstermiş; bedeni ete değil, aşka sarmalanmıştır: "Gönül verdiğim benim, ben de gönül verdiğim/ biz iç içe geçmiş iki ruhuz, ama tek beden/ O'nu görürsün bana baktığında sen/ Yine biz'i görmüş olursun O'nu görsen."[34]

Çünkü yalnızca aşk bu türden bir bakışa katlanabilir: Kişinin onu koruyan tenini bile aradan çektiği, savunmasız yüreğini sevdiğine verdiği andır aşk – nasıl Züleyha Yusuf'a âşıksa, Yusuf da tanrıya âşıktır. Nasıl sevenler sevdiklerinin tenine değil, yüreğine dokunmak isterlerse maşuku yüreğine dokunabilsin diye tenini bile saydam kılmıştır Yusuf; iffetin giysisi tertemizdir. Böyle bir güzellik kadınların yüreğini deler. Söylenene göre bir davette Yusuf'u gören kadınların heyecanı öylesine güçlüdür ki, ellerindeki meyveyle bıçağın sırtını bile ayırt edemez ve meyve niyetine parmaklarını keser, acıyı hissetmezler. Aşk, bedenin içinden geçen ve yüreği yaralayan bir deliliktir. Onu gören kadınların tümü bedensel dengesini ve ritmini yitirmiş; bedenlerini parçalayan bıçak, arzuladıkları aşkın yerine geçmiştir. Bedensel aşkın bedeli, bedenin yarılması sayesinde gerçekleşebilmesidir. Kadınlardan kimi bayılır, kimi parmaklarından değil, cinsel organlarından kanamaya başlayarak âdet görür. İlginçtir ki, Meryem Ana'nın bile tanrıdan hamile kaldığı an arzu duyduğu söylenmiştir. Kadınların nezdinde Yusuf aslında bir beşer değil, bir melektir. Ancak aşkın kesiciliğiyle yaralanan kadınlar, Yusuf'tan murad alamazlar. Melek Allah'tan başka bir şey düşünmez ve Allah'tan başka bir şeyi arzu edemez; onun arzusu saf ve temizdir. O, kadınların güzelliklerinden etkilenmez ve muradını diğer kadınlara vermediği gibi Züleyha'ya da vermez. Bedeni te-

ninden eden bir gönenme, yalnızca tanrıya aittir. Çünkü insanın *nefs*'ini göze getirecektir. Onun için ten giysisini giyinmek gerekir. Aksi takdirde bedenin içindeki kan dışarı akacak; ayıbını gözler önüne serecektir. Bedeni açık bir yaraya dönüştüren utanmazlıktır aşk; onları örten damarları teninden eden, Marsyas'ın acılı ve derisi yüzülmüş aczine dönüştüren zillettir. İçerisi ile dışarısı arasındaki sınırı belirleyen deri ortadan kalktığı an dünya ile kişi arasındaki ilişki belirsizleşecek, varoluş düzeni zedelenecektir. Onu sevdiğini ve sevgisi yüzünden ne yapacağını bilemez olduğunu söyleyen Züleyha'ya, sevginin ne işe yarayacağını sorar: Babasının beşerî sevgisi kıskançlığa, köleliğe ve gurbete yol açmış, Yusuf'un itibarını zedelemiştir. Dünyevi sevgi, geçmek içindir, kalmak için değil. Yusuf, Züleyha'ya onun sevgisi yüzünden başına daha hangi belaların geleceğini bilmediğini söyler. Sevgi, maşukun iffetini ondan alamasa bile onu haysiyetinden eden bir tehlikedir. Ama ilginçtir, sevildikçe cemâli artar yine de Yusuf'un: "Yusuf'un o günden güne artan güzelliğinden anladım ki aşk, Züleyha'yı iffet perdesinden çıkarırmış."[35]

Sonunda arzusuna karşı gelemez ve dadısıyla birlikte bir hile tasarlar Züleyha; evin duvarlarına onunla Yusuf'u yatakta gösteren minyatürler asar; arzusu, bu resimlere baktığı an Yusuf'un gönlünün yanması ve Züleyha'ya bağlanmasıdır. İlginçtir, aslı karşısında heyecanlanmayan Yusuf'u, sureti karşısında kışkırtabileceğini düşünmüştür. Genç Mısır prensi İbrahim, Cemile'nin bir kitapta gördüğü suretine sevdalanmış, diyar diyar onu aramıştır. Oysa Züleyha farkında değildir: "Gerçek ve sevilen bir varlığın hayalini ruhlarında seyreden ve kendi gözleriyle onun gerçek varlığına bakarak onunla cismani, somut ve nesnel her buluşmadan kat kat yüce ve tatlı bir birleşmede buluşan kişiler vardır. Kays el-Mecnun'un arzuladığı ve sevdiği Leyla'dan yüz çevirmesine yol açan buluşma böyle bir buluşmadır. Git benden der Mecnun Leyla'ya, tasavvurundaki Leyla gerçeğinden ve bedenselinden daha nazik ve daha güzeldir."[36] Onun için Züleyha bilmez: Çıplak, kösnül ve derisi yüzülmüş suretini Yusuf'a göstermesi, zilletin başlangıç anıdır. Üstelik bu, çifte katlanmış bir zillettir: Acımasızca ve mesafesizce hazmı zor bir içselliği dışa vurmakla kalmamış, aynı zamanda dışavurumun çiğliğini almış duvarına asmıştır. Kur'an'ın dediğine göre aşktan yüreğinin zarı delinmiş, tam bir çılgınlığa düşmüştür. Yusuf'u odaya götürür ve kapıya yedi zincir vurdurur, nereye baksa kendiyle Züleyha'yı yatakta gören ve ondan uzak duran Yusuf'la sevişmek için yalvarır. Yusuf'un

gözlerinin cemâline baktığı için, onun bakışını görememektedir; kamaşmışlık, Sartre'ın betimlediğinin tersine bir körelmedir: "...bana yöneltilmiş olan bakışı, bana bakan gözlerin ... imhası bedeline algılarım: Bakışı yakaladığımda, gözleri algılamaktan vazgeçerim... Bize bakan gözleri asla güzel ya da çirkin bulamayız, onların rengini saptayamayız. Ötekinin bakışı gözlerini gizler; sanki onların önüne geçer... Aynı anda dünyayı algılayamaz ve bize sabitlenmiş bir bakışı kavrayamayız... Gözlerin... bakışı... benim kendime işaret eder."[37]

Bakıldığını görememektedir Züleyha; mesafesizliğinin zilletini kavrayamamakta; Yusuf'un sevgisinin dışarıda değil, gönlünün içinde olduğunu anlayamamaktadır. Dadısıyla birlikte tasarladığı hileye "yüz gösteren hile evi" denir: Züleyha, cemâliyle etkilemek isterken içinin cemâli, çirkinliğe evrilmiş, kendini mesafesizliği yüzünden açık etmiştir. Birinin iffeti, diğerinin zilletidir. "Züleyha nefis isteklerine uyup suç işler ve emirken esir olurken, nefis isteklerini terk eden Yusuf, emir olur."[38] Efendisinin güvenini sarsamayacağını, ona kötülük yaparak günaha düşmeyeceğini söyler Yusuf. Ondan ancak temiz ve saf bir murad alınabilir ve bu murad, imandır.

Nitekim Yusuf'un Züleyha'ya bakışı ve onunla ilgili kuşkuları haklı çıkar: Yusuf'un iffeti, onu bir kez daha itibarından eder ve Yusuf, zindana düşer. Çünkü Yusuf'a onunla yatması için yalvaran Züleyha'nın ısrarından ancak sırtındaki gömleği Züleyha'ya teslim ederek kaçar. Yusuf'un yırtık gömleği, artık bir suç delilidir ve Züleyha'nın zilleti, bencil, sahtekâr ve hilecidir. Yusuf'u tecavüze yeltenmekle itham ederken Yusuf hâlâ nezaketli ve iffetlidir: "Doğrusu, bu sizin düzenlerinizden biridir. Gerçekte sizin düzeniniz büyüktür." (Yusuf, 12, 28) Yusuf'tan ayrı düştüğü için Züleyha canına kıymayı düşünmekte, dadısıyla zindana gidip gizlice Yusuf'u seyretmektedir.

Züleyha, zilletini ve bencilliğini koruduğu sürece Yusuf'a asla erişemeyecektir. Çünkü aşk, kişinin kendini aradan çekerek kendini tümüyle aşka vermesini gerektirir ve Züleyha'nın hasreti, kendini aşka perde kılarak maşuktan murad almak, kendini Yusuf'a bırakmak yerine Yusuf üzerinden bedenini doyurmak istemektedir. Onun için Züleyha'nın gönlü tebah, teni pistir. Oysa Yusuf, ömrü boyunca aşk içinde yaşamış, tanrı aşkından gönlünü zaten yitirmiştir. O, yüreğinde tanrıdan başka maşuk tanımayan, Züleyha'nın aşkını görmeyen bir peygamberdir. Nakledilene göre Züleyha'nın gönlünü ve arzusunu çaldığı söylendiğinde, ona arzuyu nasıl geri

verebileceğini bilmediğini, zaten kendi arzusunu yitirmiş olduğunu söyler. Arzu, arzunun mümtaz nesnesine takılıp kaldığı ve ondan medet umduğu sürece, zelildir. Nitekim Züleyha, kadın olduğu için, nefsine yenilir. Aşkı için karşılık bekler, diyet talep eder. Kaldı ki dilbilgisel açıdan dişil olan *nefs* sözcüğü, kişinin içsel benini dile getirir: Sonraları özellikle tasavvufta bedenden ayrı bir cevher olarak kullanılan bu sözcük, aslında bedene bağlı ve bedenle beraber var olan, kişinin içindeki gizli ben demektir. Aşk, içsel benin denetimini elden kaçırdığı için iffetsizdir. İslami muhayyilede kadınların nefslerini denetlemeleri, erkeklere oranla çok daha zor olduğu için *nefs* dişildir: Nefs nasıl doyumsuz ise, kadın da öyledir. Kendi benini ve kendi bedenini doyurmak istemektedir. "Girer emrine, arzusunu yerine getirdiğin kimse/ lakin nefs, daha da emreder murada erdikçe." Yusuf'un şeffaflaşan bedeninin aksine yalnızca dişil bir ağız, boğaz ve mide değil, cinsel organın yarığı da Züleyha'nın doyumsuz ve dünyevi iştahının simgesidir ve onu her türlü âfetin elinde dal gibi titretmektedir. Kaldı ki bir şeyi yarıp parçalama anlamına gelen *fücur* ile aynı kökten gelmese bile yine yarık ifade eden *ferc* sözcüğü sanki birbiriyle bağlantılıdır. Biri bütünü parçalayan bir günah, diğeri aynı anda hem kadının cinsel organı hem kurtuluş anlamına gelir. İşin ilginç yanı, kadının "edep yeri"nden akan kan bile *nefs-i emmâre*'dir: Çünkü Arapça *nefs* kan anlamına da geldiği için yeni doğurmuş kadına *nüfesa*, lohusalık zamanına ise *nifâs* denir: Anlaşılan *nefs* ile dişillik ve zillet ile yarılma arasındaki ilinti, gerek Züleyha, gerekse Yusuf'un cemâli karşısında hayız olan kadınlar söz konusu olduğunda bire birdir. Ve sanırım *emmâre* sıfatının Kur'an'ın Yusuf suresinde (12, 53) geçmesi rastlantısal değildir. Nitekim bu doğrultuda kimi başka İslami yazar gibi İbn Hazm da "kadınların erkeklerin organını, erkeklerin kadınları arzuladığından çok daha fazla arzuladığı" fikrindedir. İbn Hazm ne söylediğini çok iyi bilir görünmektedir: "İnanın bana, bu meseleleri biliyor ve yakından tanıyorum."[39]

Nitekim Uhud savaşında paygamberin azı dişlerinden biri kırılınca Allah, Cebrail'i yardıma çağırmış, Muhammed'in kanı yere damlamasın diye kanı kanadına almasını istemiştir. İffetin, zillete doğru akmaması gerekir. Çünkü "iffet şudur: Erkek iktidar sahibi iken bedensel zevkleri tatmak uğruna şehvetten kaçınır. Nefs-i emmâreyi kendi heva heveslerinden zorla alıkoyar. Nitekim sıddık Yusuf da Züleyha kıssasında böyle yapmıştır. Bu kuvvet, sadece peygamberlerde bulunur. Onlar ismet ridası örtünmüşler ve taharet ipine sımsıkı yapışmışlardır. Daha sonra veliler de bundan nasip-

lenmişlerdir. Onlar melekut mektebinde akli bilimlerle uğraştıkları ve kuds âleminde ruhani zâtın iştiyaki içinde bulunduklarından, bu özellikleri onlara cismani lezzetler ve şehevani isteklerle kirlenme cesaretini vermez."[40]

Çünkü işin aslına bakacak olursak yalnızca Züleyha Yusuf'u değil, Yusuf da Züleyha'nın bedenini istemiş, ama erkek kendi isteğine kendi iradesiyle karşı gelmiştir. Yusuf, şalvarının yedi iliğini çözdükten sonra kendine karşı koymayı başarabilmiştir. Rivayet, onun Züleyha'nın bacakları arasına girdiğini söyler: "Kadın onu arzulamıştı. Eğer Rabbinin zinayı yasaklayan kesin kanıtını görmeseydi, Yusuf da onu arzulamıştı." (Yusuf, 12, 24) Gönül meyletmedikçe, beden zillete düşmez. "Ve maşuklar da âşıktır içlerinden. İsterler gizliden gizliye âşıkları." Ama Yusuf, arzusuna rağmen kendini Züleyha'ya vermez. Geriye tek bir çare kalır: Yusuf kaçar, Züleyha kovalar. Her ikisi de sevdalıdır: Ama biri tanrıya, diğeri Yusuf'a sevdalıdır. İçinde bulundukları odanın kapısı kapalıdır. "Kapıya doğru her ikisi de koştular." Biri, kapıyı açıp dışarı çıkmaya, öteki onu içeride tutmaya arzuludur. Ve Züleyha, bir kez daha zilletine yenilir: "Kadın onun gömleğini arkadan çekip yırttı." Zillete yenilmenin bedeli, içeriyle dışarının, önle arkanın yer değiştirmesidir. Erkek dışarıda, kadın erkeğin peşindedir. "Tam kapının yanında kadının efendisiyle karşılaştılar. Kadın dedi ki: Ailene kötülük isteyenin zindana atılmaktan veya acı bir azaptan başka cezası ne olabilir? Yusuf dedi ki: Onun kendisi benden murad almak istedi." (Yusuf, 12, 25)

Kuşkusuz Potiphar'ın sözünü dinlediği Yusuf değil, Züleyha olur. Ama gönlü Züleyha'ya değil, sadece aşka açık olan Yusuf, ettiği itiraftan bile utanır, çünkü onun amacı kendini haklı çıkarmak değil, sadece belirli bir nesneye yönelik olan arzunun, bedeni zillete yenik düşürdüğünü vurgulamaktır. "Bu itiraf, vezirin yokluğunda gerçekten kendisine ihanet etmediğimi ve ihanet edenlerin hileli düzenlerini başarıya ulaştıramadığını kendisinin de bilip öğrenmesi içindi. Yine de ben nefsimi temize çıkaramam. Çünkü gerçekten nefis, Rabbimin kendisini esirgediği dışında, var gücüyle kötülüğü emredendir." (Yusuf, 12, 52-53)

İlginçtir ki, Yusuf bir üvey oğul olduğu için aslında Yusuf ile Züleyha kıssasında yakın akrabayla zina söz konusu olamaz. Aslında o saniye ve o mekânda gerçekleşmesi yakışıksız olsa bile, Yusuf'un muradını alarak Züleyha'ya muradını vermesi, olanaksız değildir. Yusuf ile Züleyha kıssasında, isimleri bir düzene, aşklarıysa başka bir varoluş düzenine ait olan Ro-

Züleyha'nın Yusuf'u hamamdan çıkarken görüp bayılması.
Hamdullah Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, minyatürlü yazma, Chester Beatty Kütüphanesi 428 (Dublin).

Yusuf'un huzurunda portakal soyarlarken kadınların parmaklarını kesmeleri.
Hamdullah Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, minyatürlü yazma, Chester Beatty Kütüphanesi 428 (Dublin).

Yaşlı Züleyha'nın Yusuf'un yoldan geçişini izlemesi.
Hamdullah Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, minyatürlü yazma, Chester Beatty Kütüphanesi 428 (Dublin).

Yaşlı ve gözleri görmeyen Züleyha'nın Yusuf'un huzuruna çıkması.
Hamdullah Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, minyatürlü yazma, Chester Beatty Kütüphanesi 428 (Dublin).

meo ve Juliet öyküsündeki gibi bir tragedya yoktur; İslamiyette –Şiiliğin taziye geleneği hariç– tragedya zaten yoktur; Yusuf, eğer Züleyha'nın davetini kabul etmiş olsa sadece arzunun mümtaz nesnesine yenik düşmüş olacak, ama iffet yerine sonsuz bir zillet yüklenmek zorunda kalmayacaktır. Çünkü Züleyha'nın zilleti bile kırk yıl sonra yeniden iffete evrilecektir.

Oysa Yusuf ve Züleyha kıssası, birdenbire aşkın yasa ile aşkın yasasını karşı karşıya getirir: Aşkın düzeni kendi ağlarını örmek istemekte, arzusuyla zilletiyle yasal düzene karşı gelmektedir. Ama İslamiyete göre tanrının esirgediği dışında aşk olmaz ve aşkta ortaklık yoktur. Bir gönülde iki sevgi bulunmaz ve Yusuf Züleyha'yı değil, ancak sadece tanrıyı sevdiği sürece iffetini koruyacak; tanrının cemâli ya her tecellide tanrıyı görerek onu arzulamayı, ya da tecellinin içinde onu aşan şeyi arzulayarak tecelliye gözleri kapamayı getirecektir. Tanrısal aşk, kıskanç bir aşktır ve Yusuf'un babasına yazarken kullandığı mürekkep katran gibi siyah bile olsa, mektuplar süt gibi beyaz kesilir. Yusuf'un, tanrıdan başka maşuku yoktur. Onun uğruna bedenin iffeti, bedenin kösnüllükten fani olmasına, arzu ve aşk yetisini bedenin ötesinde yatan şeyin saflığına yöneltmesine bağlıdır. Yusuf, Züleyha'nın değil, tanrının bedeni içinde yitmeyi ve esrimeyi istemektedir. Onun için nefsine karşı gelmemiş olsa bile bir insana, belirli bir insana duyulan aşk her zaman olmayan bir yoksunluktan soluklanacak, Yusuf'u her zaman hayal kırıklığına uğratacaktır. Mutasavvıfların ebced aşkı ya da mecazi aşk dedikleri şey bile Yusuf için geçerli değildir: O, iffetinin ve duygularının inceltilmesi ve arınması için önce başka bir bedene gereksinmemekte, işin başından tanrısal bedenin kendini özlemektedir. Yusuf ebcedi, elif cüzünü zaten öğrenmiş olan bir erkektir.

Züleyha, Yusuf'u arzulayadursun, Yusuf nezdinde kadının farkı yoktur; çünkü o, baktığı her kadında zaten maşuku görmekte, dolayısıyla hiçbir kadın görmemektedir: "Gazellerimde bazen seni Lebna diye anarım/ Bazen Leyla, bazen de Sadi derim sana/ Bunu da kimse farketmesin diye yaparım/ Yoksa benim için ha Leyla ha Lebna."[41] Yusuf'un âlemde herhangi birine aşkı haramdır. O nedenle kıssa, Züleyha'nın duyduğu tutkunun yıkıcılığını düzenin uyumuna eklemlemek zorunda kalacak; aşkın düzenini varoluşun yasasına çevrimleyecektir. Yusuf ile Züleyha kıssasının Kur'anî bir deyişle "kıssaların en güzeli" olmasının nedeni, yasal bakışa karşı gelen ve zilletini açık eden Züleyha'nın hikâyenin sonunda elbette iffetlenmesidir: Malik ile memlûku, âşık ile maşuku, kıskanan ile kıskanıla-

nı, erkeğin iffetiyle kadının zilletini anlatan bu kıssanın Sâmânîler devrinden on dokuzuncu yüzyıl sonlarına değin Osmanlıca ve Farsça defalarca nazmedilmiş ve resmedilmiş olmasının nedeni, Züleyha'nın aşkının sonunda yasal düzene yedirilmesidir. Bir yandan İslami kelâmın iffet anlayışına denk düşen bir kıssadır Yusuf kıssası, diğer yandan ucu zühd buyruğuna değin uzanan irfanî aşk anlayışının betimidir. Çünkü hangi açıdan bakılırsa bakılsın, arzunun mümtaz nesnesi ile iffet birbiriyle uyumlu değildir. Zaten *kıssa* kelimesinin kendisi kesinti anlamına gelir ve tanrıya ulaştırmayan bir aşkı kendi içinden kesmekte, Züleyha'nın aşırılığın sonuna değin gitmesine izin vermemektedir. Onun kusursuz bir güzellik anlayışında açtığı yarığın üstü, iffetle yeniden örtülmelidir. Böyle bakınca her iki geleneğe göre de Yusuf, cemil ve iffetlidir. Aşkın ve arzunun aydınlık nesnesinin tek bir bedenle doymayacağını işin başından bilmekte, bedeni bedenden esirgemektedir. Ama Yusuf ile Züleyha kıssası, yalnızca ayrılığa ilişkin değil, aynı zamanda vuslata ilişkin bir kıssadır.

Çünkü söylenenlere göre Potiphar, Yusuf'un suçsuzluğunu gördükten ve Züleyha'nın itirafını dinledikten sonra Züleyha'yı boşamış, bütün evlenme tekliflerini geri çeviren Züleyha'nın aşkı ise azalacağına gün be gün artmıştır. Yusuf'un hüsnü, Züleyha'nın basiretinden fazladır. Kadın giderek düşkünleşmiş, yoksullaşmış, yaşlanmış, kör olmuştur. İçsel güzelliğin yitimi, dışsal güzelliğin yitimiyle koşut gitmektedir. Nasıl cemâl, iffetin aynasıysa çirkinlik de zilletin yansısıdır. Eğer bedensel güzellik, Gazzâlî'nin söylediği gibi aynı anda bir nimet ve kuvvet ise, nimetini de kuvvetini de yitirmiş bir çehredir Züleyha'nın çehresi; İbn Hazm'ın geçmişte sevmiş olduğu bir kadın için söylediği gibi, "güzelliği hemen hemen tamamiyle gitmiş, yüzünün parlaklığı kaybolmuştu. Çekiciliği yok olmuştu... Yüz çizgilerine o denli büyüleyici bir güzellik katan o güzelim, serin kaynak kurumuştu; sapsarı bir kılıcı ya da Hint aynasını andırıyordu."[42] Rivayete göre karnını Yusuf'un hayaliyle doyurmakta, yine Yusuf'un hayaliyle aç kalmaktadır. Yusuf'un nurundan nasiplendiği için ölümü düşler olmasına karşın Yusuf'la soluk almakta, Yusuf'la soluk vermekte, arzunun onu zelil ettiğini görürken zilleti yenmek istememekte, ömrü aşk içinde solup gitmektedir: Aşk acısının bitmesi, aşk acısından daha büyük bir cezadır çünkü; "acıyı unutmak demek, ... bir daha herhangi bir şeyi sevmeye kadir olamayacağını"[43] itiraf etmek ve aşkın yıkıcılığından feragat etmek demektir. Acıdan saçları ağarır, gözleri ağlamaktan görmez olur ve yoldan atlılarıyla beraber geçen Yusuf'un sesini dinleyerek avunur.

Yıllar sonra bir gün Yusuf'la yolda karşılaşınca Yusuf tanrı aşkıyla genç ve güzel kaldığı için yaşlanan ve çirkinleşen Züleyha'yı tanıyamamıştır – Züleyha kendini tanıtır: "Ben bir gün vardım ama sen hep varsın... Senin aşkını seçen, senin vuslatına koşan ve kendini aşkının yolunda efsane eden ben. Sabır ve takva seni aziz yaptı, yüceltti. Hırs ve şehvetim de beni zelil ve düşkün biri haline getirdi."[44] Kadının özlem dolu gözyaşlarını ve geçen yılların ağırlığını gören Yusuf'un yüreği yumuşar, tanrıdan onu hidayete erdirmesini diler. Çünkü Yusuf bilir, tanrı ağlayanları sever, ve isterse onların yazgılarını değiştirir. Yusuf, Züleyha'ya iffetinin ve güzelliğinin nereye gittiğini sorar. Züleyha, Yusuf'un yolunda gittiğini söyleyince, –âşığını gizliden gizliye seven ya da daha doğrusu sevilmeyi seven her maşuk gibi– kanıt ister. Züleyha bu kez nefsine esir düşmez, Yusuf'la yatmayı talep etmez, eline Yusuf'un kırbacını alır ve yüreğinden gelen bir ateş kırbacı tutuşturur. Ateşin sıcaklığı Yusuf'un eline değince, Yusuf kırbacı yere atar. Gönlü olmayanın gönlü yanmaz. "Ey dayanıksız," der Züleyha, "bir kadın kadar değilsin. Kırk yıldır bu ateşi içimde taşıyor, onunla yanıyorum... Bu ateşten korkmuyorum... Bu ateş bir an için göğsümden çıkıp kırbaca gelince attın elinden."[45] Ama Yusuf, sonunda Züleyha'nın onun iffetini sevdiğine ikna olmuş, tanrısından bağış dilemiş, dileği kabul edilmiştir. Züleyha, artık Yusuf'un bedenini değil, Yusuf'un gönlünde taşıdığı aşkın hakikiliğini sevdiği için zilleti yenmiştir. Hakiki aşk, arzunun bütün cismaniliğini Züleyha'nın gönlünde eritmiş, aşkın saflığı, yüreği ele geçirmiştir. Gitmek üzere atının dizginlerini ele aldığında Yusuf bir ses işitir: "Geri dön ve biçarenin ayrılık ateşini söndür... Onun aczini görüp sana yalvarışını işittiğimizde, bu aczin dalgalanmasıyla bağış denizi çalkalanmaya başladı. Onun gönlünü umutsuzluk kılıcıyla yaralamadık."[46]

Gariptir ki, Yusuf'un gördüğü kanıt, Züleyha'nın muradına eremeyeceğine rıza göstermiş olmasına rağmen Yusuf'u sevmeyi sürdürmüş olmasıdır. Artık Züleyha'nın amacı vuslata ermek değil, aşkın kendidir ve kadın bu ilahi sevginin sonlanmayacağını, sakinleşip teselli bulmayacağını bilmektedir. Bunun içindir ki Züleyha ile Yusuf'un aşkı, vuslatla son bulur: Züleyha eski güzelliğine kavuşur, gözleri yeniden görmeye başlar ve Yusuf ile Züleyha evlenir. Önce Züleyha'nın aşkı Yusuf'a da geçer ve bir daha birbirlerinden ayrılmak istemezler gibi görünürken duyuların ve nefsin denetim altında tutulduğu ve mecazi sevginin yerini ilahi aşka bıraktığı bir sevgide buluşur sevgililer. Yusuf ve Züleyha aşkta birbirlerini değil, tanrıyı bulurlar. Hakiki aşk, yeşerince gönülde arzu kapısı kapanır. Züley-

ha, cemâline bakmaya doyamadığı ve tanrı olsa değişmeyeceği Yusuf'u unutur: İslami tasavvura göre unutkanlık, Adem'e nispet edilen (Tâhâ, 20, 111) ilahi bir vasıftır ve arzunun mümtaz nesnesi, tanrı aşkı sayesinde unutulur. Züleyha'nın yüreğinde artık tanrı aşkı dışında bir aşk yoktur ve Yusuf, ilahi sıfatların yalnızca bir tecellisidir. Yusuf'u severken Yusuf'u değil, ilahi tezyinin Yusuf suretinde cemâlini sevmektedir. Züleyha, artık neredeyse Meryem katındadır ve beşer suretinde görünen bu meleğe ya da melek suretinde görünen bu beşere sanki Meryem'in söylediği sözleri söylemektedir: "Ben, senden Rahmân olan Allah'a sığınırım. Eğer Allah'tan korkuyorsan bana dokunma." (Meryem, 19, 18)

—

NOTLAR:

1. Hazreti Ali'ye rivayet edilen bir cümle; Gürer ve Dürer'den alıntı, cilt 1, s. 313; Cevadi Amuli içinde, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın,* İstanbul, 1996, s. 20. (Ejder Okumuş'un yapmış olduğu çevirideki "süslenme" fiilinin "tezyin etme"yi karşılamadığını, çünkü "ziynet"in kapsayıcılığından farklı olarak "süsleme" ve "bezeme" sözcüklerinin süsleyici ve bezeyici olma özellikleriyle süslenen ve bezenen bir asıl'a gönderme yaptıklarını, dolayısıyla bir ikincilliği dile getirdiklerini düşündüğüm için, çeviriye müdahale ederek "süsleme" sözcüğünü "tezyin" ile değiştirdim.)

2. el-Cahiz'den alıntı, Charles Pellat, *Arabische Geisteswelt. Dargestellt von Charles Pellat auf Grund der Schriften von al-Cahiz 777-869* içinde, Zürih/ Stuttgart, 1967, s. 421.

3. Nizami'den alıntı; Johnan Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam* içinde, Münih, 1991, s. 223 vd.

4. İhvân-ı Safî, Resâil II, 20; Yalçın Çetinkaya'dan alıntı; *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi* içinde, İstanbul, 1995, s. 80.

5. Plotinus, *Enneadlar,* I, 4-5.

6. Platon, *Şölen,* 210b.

7. Murtaza Mutaharrî, *Hicab. Örtünmenin Felsefesi,* İstanbul, 1999, s. 93; bu dipnotta bir ayraç açarak *mimesis* kavramını *mimos*'a –aslın, ilksel kökenin, sözcüğün kök hecesine– gönderme yapan ve onun içinde yitmeyi arzulayan bir kavram olarak; *imitatio*'yu ise taklit olarak kullandığımı belirtmem gerek.

8. İmam Cafer-i Sadık'tan alıntı, *a.g.e.*, s. 171.

9. "Hz. Peygamberin en fazla kızdığı sözlerden biri de 'ben' yani 'ene' sözcüğüydü. Ashabdan Câbir b. Abdullah şöyle diyor: 'Babamın bir borcunu ödemek üzere Hz. Peygamber'in evine gitmiştim. Kapıyı çaldım. Kim o? diye sordular. Ben diye cevap verdim. Kızdığını belirten bir ifadeyle 'ben, ben' diye söylendiler." Yaşar Nuri Öztürk, *İslam'da Büyük Günahlar*, İstanbul, 1998, s. 247; ya da: Öztürk, *Kur'an'a göre Sünnet ve Tasavvuf,* İstanbul, 1998, s. 111.

10. "Cinsel dürtü kuşkusuz yalnızca üremeye yaramaz ve başka bir açıdan da bilgece bir hazdır. Eğer zamanı kısa süreli olmasaydı diğer hiçbir hazla karşılaştırılamayacak olan bedensel doyum, cennette vaadedilen zevklere işaret etmek için vardır. Çünkü kişinin hiç hissetmediği bir zevki vaadetmek yararlı olmazdı… Bedensel zevkler, cennette sonsuza değin sürecek olan hazzı uyandırdıkları ve bu nedenle Tanrının hizmetine kışkırttıkları için anlamlı-

dırlar." Gazzâlî; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Von der Ehe. Das 12. Buch von al-Ghazalis Hauptwerk,* Halle, 1917, s. 90.

11. M. Mahdi, *Alfarabis Philosophy of Plato and Aristotle,* New York, 1962, s. 73 ve s. 71 (İtalikler bana ait).

12. Ahmed Fâruk es-Sehrhedî Rabbânî, Mektûbat, İstanbul, 1977, 1/ s. 95 ve peygambere rivayet edilen bir hadis, Muhammed Gazzâlî, *İslam'ın Manevi Boyutu. Bütün Eserleri: 2*, İstanbul, 1999 içinde, s. 129.

13. Gazzâlî'den alıntı, Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 196.

14. Gureru'l Hükm'den alıntı, Fasl: 37, Rivayet: 5, Cevadi Amuli içinde, *a.g.e.*, s. 195

15. Sûfiyullâh Yâr, Murâdu'l-'arifîn'den alıntı; Musa Carullah, *Hatun* içinde, Ankara, 1999, s. 36.

16. el Sittînu'l-câmi'den alıntı, Celâl Settârî, *Züleyha'nın Aşk Derdi* içinde, İstanbul, 1999, s. 72.

17. Bkz. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî, *Camiu'l-Usûl,* İstanbul, 1980, *Nefs* bölümü.

18. el-Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmiddîn,* İstanbul, 1975, III, s. 451 vd.

19. Mevlâna Celaleddin Rumi, *Divan-ı Kebir'den Seçme Şiirler,* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1965, s. 153.

20. al-Cahiz'den alıntı, Charles Pellat içinde, *a.g.y.*

21. al-Curcânî'den alıntı, *Al-Jurjânî's Theory of Poetic Imagery* içinde, Londra, 1979, s. 282.

22. Nureddin Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî'den rivayet edilen hadis, 1/ 62-63.

23. el-Bâkkılâni'den alıntı, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı. Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi* içinde, İstanbul, 1999, s. 245.

24. Mevlâna, *a.g.y.*

25. Gazzâlî'den alıntı, Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* içinde, *a.g.e.*, s. 256

26. İbn Arabi, *Füsüs'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Dr. Mustafa Tahranlı-Dr. Selçuk Eraydın, cilt IV, s. 342

27. Kastamonulu Abdullatif Latifî, *Tezkire-i Şu'ara,* Halet Efendi, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Yazmaları 342, yk. 166a.

28. İmam Hüseyin'den alıntı, Fuzulî, *Erenler Bahçesi,* Kültür Bakanlığı Yayınları, yayın yılı eksik, s. 279.

29. Gazzâlî, *İslam'ın Manevi Boyutu, a.g.e.*, s. 125.

30. Mevlâna, *a.g.e.*, s. 92.

31. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı. Sevgiye ve Sevenlere dair,* İstanbul, 1998.

32. İbn Kayyim el-Caziyye; İbn Qayyim al-Dschauziyya, *Über die Frauen. Liebeshistorien und Liebeserfahrung aus dem arabischen Mittelalter,* Münih, 1986, s. 326.

33. Mecmeu'l-Bahreyn'e rivayet edilen bir hadis, Mecmeu'l-Bahreyn, VIII, s. 123, Hadis no: 3480; Nebi Bozkurt içinde, *Hadis'te Folklor ve Eylence,* İstanbul, 1997, s. 77.

34. Hallac-ı Mansûr'dan alıntı, Nasr Abu Zeyd, "Sufi Düşüncesinde Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine. İbn Arabi'de Dil, Varlık ve Kur'an", *İslâmiyât* dergisi içinde, Temmuz-Eylül 1999, cilt 2, Sayı 3, s. 15-39, orada: s. 16

35. Camî'den alıntı, Celâl Settârî, *Züleyha'nın Aşk Derdi* içinde, *a.g.e.*, s. 90.

36. İbn Arabi'den alıntı, A. E. Khairallah, *Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Mağnun Legend* içinde, Beyrut, 1980, s. 78.

37. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts - Versuch einer phänomenologischen Ontologie,* Reinbek, 1991, s. 466 vd.

38. Settârî, *a.g.e.*, s. 198.

39. İbn Hazm al-Andalusî, *Das Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden,*

Frankfurt/M., 1961, s. 156.

40. Tefsir-i Gazor'dan alıntı, Settârî, *Züleyha'nın Aşk Derdi* içinde, *a.g.e.*, s. 140.

41. Ragıb Isfahanî'den alıntı, Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim* içinde, İstanbul, 1996, s. 233.

42. İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 201.

43. Clément Rosset, *Das Prinzip Grausamkeit,* Berlin, 1994, s. 76.

44. Settârî, *a.g.e.*, s. 113.

45. Camî'den alıntı, Celal Settari, *Züleyha'nın Aşk Derdi* içinde, *a.g.e.*, s. 114.

46. *A.g.y.*.

Hüseyin Peker

SEVGİ ORMANI

Minicik piramitler taşıdım sırt çantamızda
orası burası, alt tebeşir döneminden yapıtlar
küçük gemiler onardım, küçük gezmeler; ahşap guletler uğruna
Altın işlemeli günler aradım, hepsini bulmadan
yol aşındı gün ortamızda, güneş açtı ömür yarımızda

Ben ne diyorum; tavuk tüylerinden bir yatak
acı portakaldan bir sofra biçtim kendime
keşif gezisiydi, çizimini yeter saydığım
Hadi hadi servi ormanı olalım
Ölmeden bunu anlayacaklar çıksın ortaya

Tavuk tüylerinden bir yatak, içi kederli
Yastığı kare bulmaca: üstündekini uyutmuyor
Takvimi dertli, günleri pireli köpek; titriyor
Her kopardığınız günün arkası cumartesi
içim sızlıyor yaşamaktan, gideni aratmıyor
koparalım cehennem geçidini, tüm yazdıklarımızı
hadi oyalım sizin taşları
içine ceviz koyduğumuz; ince oyulsun diye
Bir türlü anlamadınız, bizim onardığımız çantaları
inciler ürktü böylesi darılmaktan
devrim gazileri türedi sırtımızdan

Bir adım daha atalım sayrılıktan
hastanede bir nöbet, saç teknelerden aktardığımız
hep o uslu durmadığımız günlerden
takvimden bunu da koparalım
bulutlanmış sabah artıklarını da
içmeye hazırlanırken başlayan yağmuru da
Hadi gidiyoruz, yer ayırtalım olmadık mezarlıklardan
dünyayı küçülten sayfalar arayalım yazmaya
kalemi daraltan "nano teller"
el yazmalarımızdan hesap soralım ilk patlamada

ELDİVENLİ ELLERLE

Gözlerde donukluk bıraktı, şu yaşadığımız
yaşamadığımız yük– hepsinin ortası
Gözlerde donukluk: dostların yarısı
hep birlikte koştuk, yorulduk– onları saymayın

En iyi dostlarına sizi götürmediler
eldivenli ellerle örttüler cesedinizi
su istediler; verdiniz, ötesi cansız bırakmak
en iyi şairlerle sizi tanıştırmadılar
dizelerin hepsini onlara bıraktınız kahvaltıda

Bir buz odası olalım bundan sonra
dünyayı küçülten, baterimizde bildik karizma
çalalım, ötüşelim; bir akşam yemeğine
bizi götürmediler, kahvaltıda acı çaydı sizinki
altı üstü ıslatan, demi çözülmemiş
içtiniz, sonra ne dediniz?

Gözlerde donukluk bıraktı sofranın ötesi
örtüye çay damladı, izi kalmadı
o şairlerden, sizden biriydi; küçük gemiler de sizden
zeytini, mor salamı alabora ettiniz, istemeden
istemeden, geriye kaç asır kaldı?

İzzet Yasar

GÖSTERMELİK

sofrası kalkmış bir halk sallan bullan
alır komut derin gömük babadan
verir aptesini ayrıksıya

şerefli mezun sekiz eylüllerden
kornalarla değiştirir göstermelik
bir donizetti kuklası yakar seyrine

değnek sopa yollarda hamambabaları
kendi tasvirine alıkmış karacavcavlar
hayal kepenkleri ölü gözüne fingir kapalı

aşka işte yine yer yok kıya boyunda
yılgı akız caddelerinde yokmeydanlarında
italyan yokuşunda tek cartada kaçgun havası

hepimize yakın tarihte nice kolkurçak
devletin düdüğüne bas tutarak
desturun bir fasıl da böyle geçmiş olsun

HIZAR

o uçsuz budaksız masanın çevresinde
meşrutiyet ruhları toplanmış
kaderler ağza alınıyor

ortada yapma çiçek var yandan geç

şairler kapıda dil yalamaya dizilmişler
düzyazılar doğularda dağlara kakılırken
öz ve taşımalık taş türkçe

etrafta budunbilim kodunsa bul

ey türk ne ulusun
ne zor yükselmem yükseltilerine
kurduğun yapılar başımı döndürüyor

uysal boynumu ulusallıklara uzatıyorum

babam hazır hızar çalışırken gözümü de dil
biçe biçe *avanti* içimde tam yol geriye
beynimi ikiye açıp koklayagör

hakikatin rüyalarımda gizlidir

YIRTIK

babadan kalma bir kurna taşının altında
kaç milletin pıhtısı
unutulmaz zeytun renginde anılar

duvarlardaki yüzler kireçle kapatılmış
boşluğa boş bir boy aynası asılmış
karşısında titreyen ruhlar

gökte resmi damgalı bir hilal
tekerlekli kuvvetler sokaklarda ötüm ötüm
çukurları dolduruyor sıvı iktidar

şanoda borusu bol bir ayılar bandosu
batkı günlerini açıyor
ön sırada büyük ve tehlikeli memurlar selaniksiz

düşük kertmelerim kun kardeşlerim
değişmek yok üleşmek var
kayışıp bıçaklı tarihe kendimizden geçelim

işte biz bu yırtığın yurttaşıyız
atacıl makastar hünerli devlet anamız
ağzımıza ağız akıtırken bir sürçüyor ve fotolar cırt

açık mı söyleyeyim söyleyeyim
birbirine kırdırılan halklar kırdıranın ruhunu haklar
gotinada çalar longoz marşımız

Gülseli İnal

ZİHNİME DOKUNUŞ YAPAN ÜÇGENLER

Sana ruhunun ızdıraplarını veren kat kat oluşmuş Atlas'ın her bir
Anından çekip çıkarılan ruhun mücevherli haritası
Her bir atlas katının içinden
Geçen fırtına yüreği
Düşürür yeryüzü sularına

Kirece gömülü saçlarımı
Başkalarının ipek merdiveninde
Kestiler
Aykırı bir uçtan
Issızlığına kavuştuğu an
Sökün etti alt bölgeye
Tüm elemanlar
Yönler
Renklerinden ayrılırken
Adımlardım su ve buz bölgesini

Bu kaçık söylenceye karışmış
Demir tutmuş
Kalıpların arasında elim
Uzanmaya çalışıyor var eden varlığa
Ayrım ve düşüş
Elim siyahlaşıyor

Zehirli elbisemin üstüne düşüyor
Kireçte yanmış saçlarım
Kurtar bizi sapköklerin üçgeni

Sapkınlığından
Ziftli sarmaşığından
Yerleşen ağır ağır içimize

Cahit Koytak

VIRGINIA WOOLF'UN DAMA TAŞLARI

Ceplerine çakıl taşlarını doldurup
Kendini Ouse Irmağı'na atan
İkiz kız kardeşi Kader'in...
En diplerine varmak istedin bunu yaparken,
En diplerine
Ruhumuzda olup bitenlerin

Seni incittiler mi
Oyunlara sürdüğün kahramanlar
–İspermeçet mumundan
Ya da selüloz hamurundan–

Sensiz yaşamayı bilemediler mi,
Gösterişli buhranları salyalı esrimeleriyle
Hoppalıklarıyla hazımsızlıklarıyla...

Yüzleri vardı ruhları vardı,
Bedenleri yoktu.
İsimleri künyeleri belliydi
–Çiçek isimleri gibi–
Ama cinsiyetleri yoktu.
Ne yapsan hangi kalıba döksen,
Hangi boyayı sürsen hangi
Eczayı denesen
Mucize olmuyordu,
Sana benziyorlardı.

Ve taşlar vardı daha küçük
Taşlar vardı
Kaderin dipte çağıldattığı,
Belleğin menfezlere doğru ittiği
Çığlıklı çıngıraklı
Erguvan alabaster ya da safran rengi
Kozmik melankoli serpintileri;
Ölümün sert içkisinden başka
Hiçbir muhayyilenin eritemediği...

Sözcükler... onlar her zaman yetersizdi;
Tüy gibi hafiftiler;
Mağmanın yüzeyine çekiyorlardı seni,
Katman katman uykunun ve şiirin,
O her şeyi gören körlüğün:
Yaratıcı saflığın,
Dehanın yüzeyine

Ve imgeler...
Kanın koşturduğu haber
En uzak yıldıza,
En yalnız meleğe;
Düşüncenin çıkardığı muteâl çınlamalar
Kafa kemiklerimizde:

Kurtların böceklerin kabirde
Son kırıntıları sindirip son
Vıdı vıdıları deşifre
Etmesinden – Ve yaşanmış, paylaşılmış
Ya da gizlenmiş her şeyin
Ama her şeyin bilinmesinden
Sonra bile
Kemiklerimizde,
Kemiklerimizin ununda
Duymaya devam edeceğimiz sesler...

Sen o hazin sesleri
Diyapazon gibi
Çınlatarak
Çıkarmak istedin
Kafa kemiklerimizden.

Alçıdan yüzlerimizi,
Köpükten tenlerimizi,
Kabuklarımızı dikenlerimizi
Uyurgezer oyunlarda bırakıp
Diplerde çağıldayan
Büyük Hayat'a
Katılmak istedin...

Söylenecek söz bırakmadın ardında;
Ceplerine çakıl taşlarını doldurup
Kendini Ouse Irmağı'na atmanın,
O eşsiz dahiyane finalin
Bize düşündürdüklerinden başka...

HOMELESS

Nabi Avcı için

I

Kaderinin çullarına sarınmışsın;
Gar de Nice'de, kaldırımda
    Yan gelmiş yatıyorsun:
Dünya senin evin,
Şehir senin çıkınından saçılmış.

Dünyanın her yerinde
    Evsizlerle şairlerin
Aynı budaklı ağaçtan yontulduğunu
    Söylüyor gözlerin:
Aynı huysuz rüzgârların
    Dolaştığını mağaralarımızda...

Ve dünyanın her yerinde
Tanrılar geçerken atlı arabalarıyla,
Arasından budala ölümlülerin,
Şan olsun diye atıldığımızı
    altına toynakların, tekerlerin...

II

Dükkânını tezgâhını dağıtmış,
    Kaderinin çullarına sarınmışsın
Dünya senin evin ve çıkınında
    Hiçbir şey satılık değil;
Ne çarmıhta duruşun
Düğüm düğüm bakışın oyunlarımıza:
Aldıklarımıza, sattıklarımıza;
Ne anlaşılmaz sözlerin,
Sevişmelerin didişmelerin
Alınıp satılmayan bir tanrıyla...

Bak, şairler beygirlerini çatlatmış
Çarıklarını paralamışlar
    Panayıra yetişmek için
Ve hurçlarından saçılan her şey senin:
Gecenin sırları, sabahın
    Süsleri harikaları...
Göğün bohçasına sığmayan
    Rüzgârlar, yağmurlar, taunlar...
Ve Tanrının rüzgârlara, yağmurlara söylettikleri;

Sahipsiz köpeklere, serserilere;
Tütünle ve kahırla
Harlanmış sesleriyle genizden
    Söylettikleri sarhoş fahişelere;
Şiirin bohçasına sığmayan
    Onca çığlık ve sitem,
Hayat kırpıntıları... hepsi senin
    Çullarına bürünmüş;

Sen sürgün, sen evsiz, sen kayzer,
Roma'yı kaybetmişsin ama
Bak işte dünyayı kazanmışsın oyunda;
Ne top ne tüfek ne asker,
Sessiz mi sessiz bir *evet*
Ve koçbaşı gibi gümbürdeyen
    Katıksız bir *hayır*'la...

Tahir Abacı

BATAKLIKTA BİR GECE

Bataklıkta sıradan gece
Daldan dala kayan kıvılcım kuşu
Yurdundaydı
Kanatları suya değince
Çıkan foşurtu da

Timsahın görünüşünde korkunçluk görmedi
Bir başka timsah

Ya sen, neden orada
Eğeliyordun ruhunu?
Yarıp iki şak
İrkiltmeyi umarak
Kör bıçak

Sonsuz kelimeler doğdu
Batık hecelerden
Dilde nara kesmiş bıçak ucu tadı
Oradaydı
Yurdundaydı

Azdı otlar arasında ten kabarcığı
Azdırdın kışkırtamadın
Oluklar akıttı yıldızları
Aldırmadı şakayıklar

Kimdi o gelen ağaç
Suları ezerek, camları kırarak
Kim olacak, yurdunda biri, gönlü rahat

Ya sen, neden orada
Islattın faturaları?

1999

KANADI KIRIK İKİNDİ

Tek gün yıl kadar uzun
Hava gazete manşeti kokuyor
Bazıları bir elması koparmaya çalışıyor yerinden
Bazıları işine bakıyor aldırmadan

Ceviz gölgesinde uyurken bahtım
Esinti karışıyor ömrün makarasına
Sıra kavakların olduğu yerden

Çitler arasındaki yolu dönünce
Karşıda beliren dağların sisi
Erişemedi fetret saatine

Armut ağacına uğurluk takmışlar
Soba hayaleti geziniyor kirazlıkta
Kızılcık ağacında bir ayna asılı
Yanı başında eski evden kalan tümseğin

Yıktın komadın şehri ey keman

1998

İMBİK SAATİ

Daha da yeter saatin takati
Sağa sola yatıp durdukça dünya
Künyesiz insanlar bakındıkça

Kimse inmiyor rüyasından
Temren değiller çarpmıyorlar kalkanlara
O yüzden menekşe mevsimi
Süzülmeden damlıyor hâlâ

Dağa güveniyor kör dil
Üstüpü emiyor şafakların yağını
Yine de görülmüyor ortalıkta
Kambiyosuz işleyen bir aşk

Akşama da yetecek saatin takati
Mahzun çiçeği ezerek
Piyangoya koşanlar geçti

Saat değil kıvrılan yılan bileklerdeki
Toplukonutlarda gömülmek üzere
Kayıp gidiyorlar insanlar otoyolda

Daha da yeter saatin takati
Son bir zümrüt buluşmaya

1997

Salih Ecer

ONAT'A GÜLLER GÖNDEREBİLİRSEM

Tarihin mübarek ortasına denk
bu taş, gümüş, hamur kokan bir
kız gülü
Sen ellerinde tarla çocuklarına bakan
firkateyn.
Denk mi
benimki hasret
denk mi gül satan çocukların sana.

Ömrümde yeminle denkleşen şu var:
hasret küllere mahsustur
Ölme de / renkli bir gazinoya gidip
sana
sevdiğim kızı söylesem.
Desem ki yukarda allah var
böyle söylesem.

Desen ki
Gümüşsuyundan aşağı in
"öğüt tutarım"
sevgilini ihbar etmeden in.

Gönlümü ihtar ettim
ne nefes
ne bir polis

Hasret seninle anlaşamaz bu filimde.

A. Dorsay'a

Şükrü Erbaş

AĞIR AKŞAM

Benim ablam
Sular taş kesildi.

Akşam oluyor bir yandan
Bir yandan eşiklerin sabah tomurcuğu.

Kolay buluyor kalbimi
Gülümsediğim herkes.

Ben sizi gösteriyorum
Bir Neşet bozlağına tutunarak.

Camlar çok geçirgen ablam
Perdeleri bilenlere.

Kırıyor kanatlarıyla
Konduğu her dalı hayal kuşlarım.

İki kadından bir gergef
Sitem sitem ölüyorum ömrümü.

Gözyaşının açtığı yoldan
Gelen gitmezmiş giden gelmezmiş.

Çok eski bir çocuk, ablam
Annesini hâlâ şefkat sanıyor.

Yeni yeni anlıyorum susmanın ruhunu
Bunca yüksek ses çok kötü bir elbise.

Biz dört arkadaşız şehrin dışında
Yalnızlığını kalabalıkla taçlandıran.

Elimizde harflerden tenha tarlalar
Bir yağmur damlasından dünyayı içiyoruz.

Bu ayrılık ablam
Çok ağır bir akşam...

Mart 2000

Hilmi Haşal

ISIRGANOTUNA SİTEM

"Cihanda acı gibi çıplak olacaksın."*
Mehmet Taner

"sarı tenim sundum sana..."
dalayıcı dünya hey, yundum acınla
"anlam" diye diye anılara büründüm, zamanda sır tuttum
anılar ki çıplak kalmış bir ömrü içerir; yüzde çil...

bir ömrüm oldu mu ki, kızaran dallarında, alıcı dünya...

güneşin şirret okşamaları altında, püsküllü mest yansı...
ya da bulutların tozlu gölgesi, gri saltanat...
an içinmiş varlığım, salt an iken ölüm de, yaşam da
sonsuz yanılgı dirimi çıplak söz, ah gri saltanat
imha sahalarından fışkırmış ısırganotu, yeşile küs
memelerde ekşi süt tadıyla otayacak ten ararken...

öteki ben'imi sundum sana, hadi kutsa konukluğumu an'da
köhnemiş gezegeninde aşk için "hata" mührü yemiş hilmi'yim
boz yeşile, bozgun ertesine göçle, yani tufan tarlasına
gömüleyim çırılçıplak bir iz olarak, bağış dilemem...

dilimi ısırganotu vadisine sundum ve sustum
anlaşılmayı bilmem, kuruyup karışacağım nasılsa
maron bir adada uyuyan köküme...

"sarı tenim sundum sana..." diken diken benekliyim artık
çirkinim üstelik aşk suçundan, çirkinim her Züleyha'ya...

Ekim 1999

* Mehmet Taner, *Dip*, Gibi Yayınları, Ankara, 1995, s. 11.

ÇÜNKÜ ZAMAN İLK VE SON CELLATTIR

"(...) kapat ölüm solgunluğunu, yoksa
insanların dünyasına sızamazsın"*
diyen dünya sorumluluğu
bir oyuncu sorumluluğudur
seyirci değil, (hem, seyirci kim ki?)

çünkü, pamuktan porselene değin
iki dönemi vardır, iki tunç evresi
bir yitip bir beliren iki evresi
her öznenin, meniden mermere değin...
ya suflördür bu dünyada, ya da oyuncu

biri ölüm solgunluğudur; mat sarı
diğeriyse dirim parlaklığı, zümrüt...
çok söze gerek var mı: yolcu kendinde
görüntü işlevine uyarlıdır bedeni, sayrı...

işte, ölüm solgunluğundayım
gökyüzü bana çok uzak: ne acı
yıldızsız, gerçek o... değil mi
kansere sürgün ömürler, suskun kül

çünkü iki bez; kundakla kefen arası
gerçek hep acıtan, hep yakandır
zaman doğadan geçerken, uslanmaz sihirden
insanoğlu doğadan ve zamandan
kopma şarkısını içerken.

Ekim 1999

* Aslı Erdoğan'ın "Tutuklu" adlı öyküsünden (*F Aylık Kültür ve Sanat Dergisi*'nin Öykü 99 eki, s. 41) izinsiz alıntı.

Yücel Kayıran

merdiven

Sonra merdivenleri indim içimden
yar! dağlı yol, güneş yok
serinlik ve nem, bellekte zemin:
çocukluk! oradan çıktım dışarı

soluyor merak, ten ter içinde
girdim belirsiz karanlık sokağa
vuruyor zeminde kalan ışık
vuruyor fer düşüremediği ardıma

geriliyor yürüdükçe bendeki ses
bakır çalığı, kurşun, pas
bulaşıyor neye dokunsam elimi
dönerken dipten yukarıya çarpa çarpa

eksiliyor insan boşalıyor içimdeki kap
döndükçe böyle her seferinden
eriyor onu yola çıkaran merak
eriyor ve deliniyor dibinden kap

Sonra merdivenleri indim içimden
titriyor serinlik titriyor ten
güneş nem, bellekteki zemin
nicedir dönüyor bir hurdalığa!

ayıkma

İnsanlar ne arar ben neyi ararım
bana elveda gibi duran yüzümde
bulamadığım ne sürekli sarhoşluktan
sızarak uyanan benzimde

uyanmayan ne uykudan kalan ne
neden bakıyor rüyadakiler bana öyle
kimsenin geçmişini hatırlamadığı
bir yeri sorgulayan siluetime

dikenli tel! öyle bir anlam peşinde
gözlerimden sarkıyor taa içime
ben kendime bakar gibi bakarken
otların kurumaya durmuş haline

sözün giyineceği dil yok!
mülkünü döşüyor herkes ömrüne
gidenler çok uzaklara gitti
gölgem kalırken böyle kendi haline

Ben neyi ararım insanlar ne
bir elveda gibi duran kendimde
hayalin bana bir bakışı var
işte, akşamın toplandığı yerde

Binali Duman

allah yardım etsin

I.
hayat sunulmuş bir armağan değildi üzgünüm
kalp atışlarımı deprem sanan sıçramalarla kabaran
bir damarın sorunlu hali çark ediyor bana dimdik
yarısını gösterebiliyorum gözlerimin ancak yarısı ağır
göğsüme uzanan ellerimdeki sigarayı yoklama hüneri
okşanırken sırtımdaki kambura sessiz ve ılık bir sızı
akıp duruyor hüsrana yüz dönmüş hassasiyetten
yırtığından şiir yapılırmış meğer sesimin, kalanından
olsa olsa unutmalar şuramda karışacak olan soluşum
sarsıyordu beni hayata sunulmuş ucuz bir armağan gibi

bir sıkıntı dolaşıyor dizelerimin arasında nihilist bir hayal
allah yardım etsin bokundan şikâyet edene

II.
sarsıntıdan tuğlalarla beslenen yalnızlık gibi bu
burada şeylerin göründüğü kadar olma ihtimali
bak güzü inciten yaprakları da ürkütüyor telaşım
tahammülde kendine eksilmenin içe taşan hayhuyu
doğruluyorum terli üstümden atmak için kendimi
dilimin sustuğu yerde kalbimin tereddütsüz kendiliği
ufuklaşmadan kaybolan üç vakte kadarki yitik menzil
olabilir gibi bir şeyi bağışla bana hadi bağışla artık
söküğünü göster kırıklarıma iyi gelirse o başkası nafile
yarı uykudan uykuya çabalıyorum bu gece

tesellisiz kalan varlığımın kullanacağı öncesiz maharet
allah yardım etsin yüzünü aynada ilk kez görene

III.
kanmıştım belki hayattan armağana bağlanan yalan
bağlamıyordu artık kanmışlığımı yine de üzgünüm
lityumun düşler karşısında afallayan tehditkâr ifadesi
kandığımda kalacak gücümü eritip yetmezlik içine
kalbimi doğurmuş duvarların altında yalnızlığıma beni
isteği bedenimde kötü bozuluyor bir damarın pıtpıt
kayışını koparan dişlileri kayışın sağlam yerindeki çatırtı
bana mıydın ey, bir doğru çirkinliği örtmedeki başarısızlık
bir doğru çirkinlikte son buluyor sakalımın kötü sonucu
ve şair olmadığımı görünce toparlanıp çekiliyor yüzümden

düşlerin hayatı idrakinde dirhem keyif bulamayışı
allah yardım etsin yüzünü aynada görmeyene

IV.
en sonunda sen de anladın o olmadığımı ben de üzgünüm
biraz daha iyi hissetmene sebep zamana bulunacaksın artık
dökülmüştü tenimin sıvası hayalinden kalanı geçirdim sırtıma
kurumuş damara ilişiyor bıçak ben zorbası oluyorum gerçeğin
sızlayan yanlarımı kaçırırken elimin altından, elimin altında
toplanıyor avutulamayan sızının yalnızlıktan yapılmış dipleri
bol vakitliymişim demek ücra anlama yine sebil ve gecikmiş
bir bardak demli çay ve bir sigara sonra da beklemeyin beni
tökezlediğim taşların altına yıkarak her taş kadar gözlerimi ben
dönüp kendime dokunuyorum her taşın altından yazığım diye
ve kanatlanmıyor yalnızlığım ağırlığınca uzun geliyor akşama

gibi kesilmiş yerlerimden getirilmiş gibi damlarken hayat
allah yardım etsin yüzünü aynada görene

V.
ikimiz bir aşk etmezdik göründüğü kadarsa eğer aşk
hikmetten kurabiliyorum ancak o dengesiz teraziyi
zamana ölümü öğütlüyor işte var eden hayat neden sonra
sabrına sınav olduğum için üzgünüm sabrın için üzgün
yine de isteyemezdim kalmaması gerekenden kalmasını
rahatlamak için o güzel kayıplarında rahatlamaksa ah
şiiri uzatmakta kullanıyor varlığını uzayan şiir enine ve
boyuna uzadıkça enine ve boyuna kısalmıyor sıkıntının küpü
indirdim sonunda kamburumdan uysal sırtımı
neylediysem kalbime üzgünüm yol değildi kalbine göre
kendine bir aşk filmi sözü vermenin zamanı şimdi

bilinen heyecanındaki bilinen gediklerin saldırgan zaferi
allah yardım etsin aşkı yol bilen samimiyete

VI.
bütün bunlar aramamak gibi bir şey olsun aramak
bütün bunlar burada gibi bir şey olsun burada olmak
kurulmuş bir dünyada yer aramaktansa kendine
gözucuyla eksik siyah gerçeği bedenimde kötü bozulan
sonuç kurulacak bir dünyanın hataları hâlâ bir hayalet
yine dolaşsın değiştirilecek bir dünyayı sürdürecek aşka
hayat nasıl sunulmuş bir armağan olabilirdi bu haliyle
sırtımda rahat durmayan ağrılar sakin şiirler olamıyor
zavallılık etiketi sayılabilir belki düşlerin hayata uyumu
ne anlamı olabilirdi onca şiirin karşılamazken bir tek acıyı

kendine sağlam davranmanın tam zamanı şimdi
allah nasıl yardım etsin aynadaki yoksulluğu kendisi sanana

Mehmet Can Doğan

KARAKAMU

Kardeşine kaç el ateş ettin diye soracaklar sana
ve kınayacaklar demek düştüğü yerde bıraktın onu
gömseydin keşke hazır alacakaranlıkken
elin ayağın tutuyorken hani derin olmasa da
bir mezar kazsaydın ya da atsaydın bir uçurumdan
gelip ağıdını yakardık seninle o zaman acını paylaşırdık
yüz yırtardık tuz ekmek hakkı için yarana tuz basardık

Göz göze geldiniz ve hiçbir şey söylemedi sana öyle mi
keşke bunu anlatmasaydın bize toprağın dağın
gökyüzünün tanıklığından haberdar olmasaydık hiç
saçtığımız tohumun bizi gözetlemek için çatladığını bilmeseydik
ağırlaşan uykular getirdin kazınacak rahimler
öyle geniş tuttun ki bir bakışla suçun atlasını
hiçbir ceza saramaz artık dünyanın yarasını

Herşeykontrolaltındacılar bak neler de biliyorlar
ama yine de hatırlat bişeyyokçulara olurböyleşeycilere
herşeyinbirkolayıvarcılara *başı olan korksun başından*
işte kardeşimin kanı işte benim kanım işte kim elini yıkarsa
saçtığı tohumda kilitlediği kapıda yürüdüğü yolda izi kalacak
seyircidir çünkü halk merhameti vurgun yemiştir
kimi zaman akıttığı kanda kimi zaman suskun bir bakışta

Böyle böyle iner başınıza balta

KÖPEK DANSI

Bir köpek vuracağım bu gece
bir köpek vurmakla
hiçbir şeyin hallolmayacağını bilsem de
bir köpek vuracağım bu gece

Bir köpek girecek şiire
havlamaktan usanmayan bir köpek
o köpeği vuracağım işte

Kaldırımdan yürümek neymiş göstereceğim
dört ayaklı ve köpek dişli olmak nasılmış
ulumak mı uzun sürer bir el silah sesi mi
göstereceğim o köpeğe

Ezan sesi duyulmuyor vuracağım bu köpeği
duyulsa da vuracağım ama minareden atmayacağım
o müşrik köpeği vuracağım bu gece

Kesinlikle vuracağım bu köpeği
geceyi ısırıyor durmadan
zamanı çekiyor orasından burasından
şehvet düşkünü köpeği vuracağım

Yemin etmeyeyim ama etsem de
önce yemini vuracağım sonra köpeği
elbette vuracağım hem de nefsi müdafa gereği

Köpektir havlar demeyeceğim
havlamasa da vuracağım kurtuluşu yok artık köpeğin
ama neresinden vurayım
sokak lambaları değil yıldızlar siz söyleyin

İnsan adımları ve kendinden emin halleriyle
köpek nasıl bozulmuş böyle caddeyi biliyor kaldırımı tanıyor
şehrin o köpeğinin kurtuluşu zor

Bir köpek vuracağım bu gece
silahım olunca vuracağım bunu biliyorum
bak köpek haberin olsun
her sabah silahı erteliyorum

Hüseyin Kıran

AND SURESİ

1. AYET ve sonrası

ad'a ve kabuğa and olsun
çekirdekte olan bitene
ki müşkül şeyler olmaktadır
azgınlığım allahtandır
çiçek açmıştır gümrah

ey fiillere diz çöktüren allah
erkeklerin taşlı bölgelerine kadirsin
ey tinin düzeni, metafizik fallik
şekilli bozuklukların huysuz efendisi
ey malum mahluk
timsalim sensin senin kaygan sesin
–dişlerine özenirim
içine göçmüş akşamlarda bulunan

. . .

kül'e ve suya and olsun
dağılmanın, solgunluğun betiği
huzurun, felaket öncesi kabaran
ne zaman kımıldasa edep yerlerim
dipçiğinle hizalıyorum
suya varıyorum
küle varıyorum

bir teslim duygusuyla yatışıyor tenim
ancak hizalandıkça azım
çünkü sertelişte gelişim var
kaçmıyor gözümden

senden öğrenmeyi böylece kestim
kıvrık kıblen vardır kabul
bakır bilezikli bilekleriyse anlamamaktasın
soğuk şeyleri ve sıcak şeyleri
tomurcuktaki gövermeyi
etine hançer sokan gövdeyi
kavruk kabuğu sarsılırken
anlamamaktasın anlamamaktasın

doksanküsur bilinmeyenli gök katlarını
kör bir dilenciden öğrendim
kötü kokardı, ayıramazdı düğmeyle parayı
onu hayatımda herkesten çok sevdim
o beni sevdi ırmak koktuğum için
ve birlikte sevdik tuzlu eriği
dediğine göre nazla
doğuya doğru yürürmüş beyler
atları soylu yüzlerinde derin bir keder

ben toprağın altını ondan öğrendim
meğer toprak acırmış ciğeri
bazen hırıldar öksürürmüş bazen
dişlerinin arasından hapaz hapaz kum
dişleri yer yer altından
rahat bırakılmakmış bütün dileği

bu yüzden otururmuş toprağa yalın
bu yüzden okşarmış yılanı usul
bu yüzden uyurmuş toprakta çıplak
ölüsünü buldular toprakta masum

gökle yer arasında
irinli irkitilmiş şeyler barınır
cılktır, hasta tasalar dolaşır her boy
kırmızı yüzlü kadavralar, küf
ve şubat, az konuşur

ben bunları akılla bilirim
bir avuç çakılla bilirim
o üzgün bakırla bilirim

60. AYET ve sonrası

titreşerek gezinen kotur çocuklar olur
sakinlik ilmini onlardan öğrendim
dere yatakları neden bozulur
mavi tüylü kuşu avlayan kim
bir lirik vakti akşamların
satır başı yapmayı
çadır kurup hasat yakmayı
ve öküz boynuzu kırmayı
onlardan öğrendim
terebentin kokladım onlardan
şarap gücündeydiler ham
sokak tadındaydılar hem

. . .

karanfil'e and olsun
çiçek bahsinde ikincidir
kök denince akla gelir
buğuludur
benzemezlik bahsinde dur

yobaz masam vardır yoksa
mazot vardır epey vardır
ateşli yokuşum herkes gibi
sofradaki çatal sesleri
demek beni öngörür
ve ben öngörürüm tek saatleri
buçukları, ikiyi
elimden gelen budur

. . .

ayrıştıranlar var onlara and olsun
kırık kollarımda acımak ilkesi
ilik tadında bir su sızar koynuma
ayılırım, kalbur bilinç ayılır
her insan yerini kendiliğinden bilir
kimse yanlış yerde değildir
kalbur bilinç gereği

sülük bilincim vardır
vantuzlu
şeylere emerek tutunur
posada yerleşik olgunun
tahtasına ulanırım
hortuma emici bir and olsun
emmeyi emretmektedir
sülük bilinci artırır

. . .

kuru soğukta kaldım
kuru soğuk denen şey'e and olsun
güneşin esmer esas cismi
seni boğmuştur
çünkü parlak sanılmaktadır
kızıl güç gizil güç tarafından

. . .

şıvga taylar vardır adları konmamış
–adlı olana yazık
her biri kendi kalesinde henüz, sahici
–sahicilikleri sahipsizliklerindendir
öperek toprağın saçlarını
bastıkları yer soludukları hava
kendi leyli yıldızlarına
ışık otlamaya

boğuşurum onlarla
eteklerimden elektrik dökülerek
ve tekmeleyerek ergen kedileri
çünkü tayların süt dişleri
ve bütün ergen kediler
hayatı benden çok bilmedeler

119. AYET ve sonrası
1. bend

dünya... insan onun meyvesidir
ısırılsa da
ve kendisi ısırmıştır dünyayı
denizler olmasa
kara çorba kuru tortu
torbalar dolusu kerpiç, adam pazusu
ve yetersiz eğilimler
hayatlanmıştır onda

ve hayatlanmıştır zor iştiha
karanlıkta koşmak denince
ve kurşun sıkmak başına
hayatlanmıştır kör öfke

hayatlanmıştır küfür nöbeti
kadınları bir tamam etmeler
usulca
hayat'a vakur bir and olsun
o kendinden korkmamaktadır
ortadadır
vakurdur hayat
hakediyordur

. . .

İnsan!
yazdım ve durdum
insana duru bir and olsun
şimşek altında sinik
şehir altında güdük
sümük içinde daha
hayretler içinde
memeli sonra
sokulgan ve amansız
ne zaman kesilse sıcak kanlı
ihmal etmiş kendini çok
olsun

insana bir beter and olsun
ellerini hınçla toprağa sokmuştur
hayvanların genç kalbine gerek
madenlerin damarına sokmuştur
inatçı yerlerine dişilerin
secdem budur diyerek

. . .

ay, şimdi hırla
kusursuz kuş, kuşkular içinde
çevreme tüne

çevrem usuldur senin için
yumuşak gümüş sen
tanrıyı ırala
tanrı çünkü ay kadar yakındır
sokulur insanın gecelerine
çünkü o kaygılanmaktadır
yitiktir buhur nakış içinde

allah bilir bunları
bu yüzden saklanmaktadır
nerede bir eğim varsa
buldozeri işliyorsa insanın
bir bir işaretliyse doğa
nerede gereksiz bir gerginlik
nerede fütursuz bir aydınlık
bükülmüyorsa nerede bir adam
ağaçlığı tutmuşsa
bir sancak uzun saplı gemilerde
servi taşıyan katran taşıyan
ince gemiler bunlar mermi içinde
atlaslar ve okyanuslarda
okşamak için allah aranmaktadır
allah sağanak halinde

sonraki bend

bu allah bana atalarımdan kalmıştır
atalarım ikiye kadar saymayı bilmez
bu dürtücü dürtü bana
bu cin dolu çelik sepet
cinnetin eşiğinde
bu gürültücü yalnızlık
bana atalarımdan kalmıştır

atalarım yer yer ilerlemişlerdir
kuytusunda hayvan boğazlanan
kaygısız sakin bu kaya
bana atalarımdan kalmıştır
ve heveslerimde yenilmek

iyi ki kalmıştır
ben böyle oldum

185 ve takip eden ayetler
besmelesiz söylenmesin

atalarıma bir kuşkulu and olsun
onlar lale bacaklı atlar bindiler
adları nereden gelir
bir tılsımlı vakitlerden gelir
kuru et ve keçi tulumu
mümtaz ateş ve kuyu
ve şeylerin ısrarlı şeceresi
onların hayatında hayat buldu
az şey midir

onlar sakızlı sedirlerde serin
köpümüş kızları ağızdan beslediler
dik kayalar sundular ters sorular sordular
mayhoş sıvılar üzümlü oğlanlara
–onlar bununla ne yapılacağını bilemez
muhakkak şurup tadındaydılar
adları buradan gelir
tüfek attılar bağırarak

atalarıma tecessüsle bağlıyım
misvak üzre
kürklerini terketmediler
onlar beni berkittiler
bu kara yerlere öyle tutundum
tutunmaya and olsun
çözülmeye and olsun

onlara bir hummalı and olsun
onlar bana niyet etmemişlerdi
onlar bende esirlikler halinde varlar
onlar bana başkaldıracak şeyler yaptılar
çürük tadında bir bedenle donandım
onlardan bana şişkin
boğunçlu bu yazmalar kaldı

. . .

et'e elbette and olsun
ağrıyarak varım dedi
bir korkunç boya sürdüm sarı
kavradım kavranacakları
bıçak ve kemik benim olsun
–derinden kertilecektir deri
sabır hamurum, sana da bir sert and
mayalanmaya direnirim
ben ilerledim
yeter olsun

Nisan-Mayıs 2000